

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

| | | |
|--------------------|---------------------------------------|---|
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>Veinte años de SAPIENTIA</i> | 3 |
|--------------------|---------------------------------------|---|

ARTICULOS

| | | |
|--------------------------|--|----|
| S. S. PABLO VI: | <i>Dios en la obra de Santo Tomás y en la filosofía contemporánea</i> | 7 |
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>El intelectualismo realista del tomismo frente al irracionalismo nihilista del existencialismo ateo</i> | 11 |
| CARMEN BALZER: | <i>El problema del ateísmo en Sartre</i> ... | 17 |
| OMAR ARGERAMI: | <i>Arte, valores y belleza</i> | 27 |
| GERMÁN J. BIDART CAMPOS: | <i>El significado del derecho natural en la filosofía política</i> | 36 |

NOTAS Y COMENTARIOS

| | | |
|----------------------|--|----|
| GUSTAVO A. PIEMONTE: | <i>La clase inaugural de Santo Tomás de Aquino como maestro de Teología en la Universidad de París</i> | 49 |
| ABELARDO PITHOD: | <i>Las relaciones entre mente y cerebro</i> | 55 |
| OCTAVIO N. DERISI: | <i>Sexto Congreso Tomista Internacional</i> | 63 |

BIBLIOGRAFIA

MATÍAS KLOSTER: *El hombre, inestable seguridad* (C. Balzer), pág. 66; ALBERTO CATURELLI: *La universidad* (O. Argerami), pág. 67; LEONE BOURDEL: *Grupos sanguíneos y temperamentos* (C. Stancesco), pág. 68; LEONE BOURDEL: *Los temperamentos psicobiológicos* (C. Stancesco), pág. 70; MARTÍN GRABMANN: *Interpretazioni medioevali del nous poietikos* (Sor M. Leonor), pág. 73.

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

VEINTE AÑOS DE SAPIENTIA

Con el último número de 1965 SAPIENTIA cerró su vigésimo año de vida. Un largo camino para una revista de este género; máxime que ha brindado, con fiel regularidad, sus entregas. Pero lo más arduo de este difícil recorrido ha sido saber conservar la fidelidad al programa trazado desde el primer número, sin dejar de ser a la vez una revista de su época.

Porque la verdad es que en estos tiempos convulsionados de transición y de cambios, es fácil confundir las esencias con sus encarnaciones históricas, lo inmutable con lo cambiante; y tarea delicada es saber discernir lo perenne de lo transitorio en las estructuras no sólo sociales sino también mentales. Si no se conserva la serenidad —condición indispensable para toda obra intelectual seria y constructiva— y no se posee, a la vez, una gran penetración crítica en la doctrina, es fácil confundir y vender la verdad para parecer actual, así como antes pudo haberse perdido el sentido histórico bajo pretexto de fidelidad a una verdad perenne.

*En un mundo en que el peligro está más en el afán de la novedad que en el de la adhesión a la verdad sin perspectiva histórica de la situación en que esa verdad se instaura, SAPIENTIA ha permanecido fiel a los principios de la filosofía de Santo Tomás; y lo ha hecho sólo por amor a la verdad, porque ella sabe que tales principios del Aquinate encarnan y expresan la verdad: esa verdad que, independientemente de las circunstancias, está por encima y siempre presente en cualquier momento histórico, siempre válida en su esencia. Frente al socavamiento que significa el relativismo histórico, SAPIENTIA sigue creyendo y adhiriendo a la verdad, cuya posesión puede y debe intentar sin desmayo la filosofía, por sucesivos pasos en profundidad y extensión, que nunca por sustitución, como lo recuerda magníficamente Pío XII en su *Humani generis*.*

En sus múltiples y variados trabajos monográficos y notas, nuestra revista ha procurado proyectar con nueva luz los diferentes problemas

filosóficos —también perennes casi todos ellos en sí mismos, bien que cambiantes en su formulación o encarnación histórica circunstancial. Pero a la vez —como puede comprobarse a poco que se recorran los veinte volúmenes aparecidos— SAPIENTIA ha permanecido siempre abierta y sensible a todas las manifestaciones actuales del espíritu, que se revelan y formulan, quintaesenciadas, en esas mismas concepciones filosóficas. Así, se ha esforzado por encarnar aquella verdad perenne —en la cual hunde sus raíces y de la cual se alimenta— en una formulación actual, para proyectar y esclarecer con ella los problemas que acucian al hombre de hoy, y discernir con simpatía y amor cuanto de valioso ofrecen la filosofía y la cultura contemporáneas para incorporarlas a su propia síntesis en un lenguaje —conceptual y verbal— asequible también al hombre contemporáneo. En todo lo cual no hace sino seguir el ejemplo y el espíritu de Santo Tomás, quien supo integrar en viva y orgánica síntesis todo cuanto de verdad hallara en otros sistemas, tanto anteriores cuanto contemporáneos al suyo; ya que en una síntesis filosófica que se organiza toda ella sobre el ser o la verdad ontológica, cualquier aspecto del ser o de la verdad, venga de donde viniere, ha de encontrar en su seno la justa ubicación y acogimiento, como siendo aguardado desde siempre con la reserva de su sitio propio.

Fiel al lema de León XIII para la renovación tomista: Nova et Vetera, podemos afirmar que casi no ha habido problema de la filosofía actual del cual no se haya ocupado nuestra revista para apreciarlo en su justo valor y contribución a la luz de la verdad de los principios que profesa; sin renunciar a los cuales, tampoco ha querido quedarse en la repetición anquilosada de las fórmulas sino que ha intentado siempre repensar el tomismo desde sus raíces, rehacerlo en una síntesis vital, como si de nuevo fuese elaborado; y proyectándolo, a la vez, sobre aquellos problemas, con el convencimiento de que, a través de sus avatares históricos, sólo la verdad da razón de ser y valor esencial a todas las manifestaciones filosóficas de todos los tiempos. La verdad puede acrecentarse, ser enriquecida con la de-velación de nuevas facetas del ser, aún ocultas; ser desarrollada en nuevos planos aún no expuestos a luz; ser fecundada e incrementada en contacto con otras verdades ya conocidas; ser proyectada sobre nuevas manifestaciones de la ciencia, de la técnica y, en general, de la cultura actual; puede ser ahondada más y más profundamente en lo ya conocido. Pero una vez descubierta, en tanto que ha sido descubierta, no puede cambiar, no puede ser sustituida en una concepción historicista, escéptica y estéril que enviscere la negación misma de toda verdad. Más aún, sólo por su permanencia, en sí misma inmutable, tiene sentido el crecimiento y la maduración histórica de la verdad, sus nuevas manifestaciones y encarnaciones a través del espacio y del tiempo.

En verdad, más que temas nuevos cada período histórico de la filosofía —y se nos ocurre que el nuestro tal vez más que ninguno— repiensa con nuevo élan y nuevo estilo los temas eternos: el hombre y el mundo; Dios; el ser y el deber ser, de acuerdo con las circunstancias concretas en que se implanta. Y tampoco son enteramente nuevas las soluciones que formula, sino que todos los sistemas —substancialmente tres: racionalismo, empirismo e intelectualismo— se repiten en nuevos enunciados, enriquecidos, sin duda, por la nueva visualización de cada época y lugar, con los aportes y el desarrollo de esa obra de enriquecimiento humano que es la cultura.

De aquí la labor de valorización crítica que ha debido realizar una revista como SAPIENTIA a quien, por encima de todo, interesa la búsqueda y el hallazgo de la verdad en todas estas manifestaciones, sistemáticas o no, de la filosofía, a fin de poder ubicar las nuevas corrientes del pensamiento y esquematizarlas en sus formulaciones esenciales últimas, para señalar con precisión sus contribuciones y desviaciones.

Si se recorren sus páginas, se hallarán en ellas estudios sobre los temas y concepciones más actuales: neo-positivismo lógico, lógica matemática, fenomenología, filosofía de la ciencia, vitalismo y existencialismo en sus diversas formas, etc.; en sus notas, boletines y bibliografías ha ido reflejando y dando cuenta crítica de las principales obras filosóficas de la literatura mundial; y su crónica ha registrado los acontecimientos más salientes relacionados con la vida filosófica del mundo. Pero, y más importante aún, a la vez que se informa de toda esta compleja actividad, el lector hallará siempre un juicio crítico constructivo que le permitirá discernir lo que de verdad o falsedad, de recto o desviado encierra; es decir, encontrará no sólo una labor objetivamente noticiosa sino críticamente llevada a cabo, sin lo cual no tiene sentido la filosofía como búsqueda de la verdad y no de la novedad.

Consecuentemente, SAPIENTIA no ha querido detenerse hasta brindar un esclarecimiento positivo de aquellos temas —eternos y siempre actuales— hasta darles solución, si no acabada —la verdad trascendente u ontológica es inagotable— al menos segura dentro de una síntesis objetiva y elaborada no sobre antojadizas posiciones subjetivas sino ajustada en un todo a las articulaciones y exigencias del ser, en todo su ámbito y en cada uno de sus tramos; y que expresa, por eso mismo, cabalmente una verdad ontológica evidente y ciertamente poseída en algunos de sus aspectos. Y por cuanto el ser es inagotable, también la filosofía está en elaboración constante, siempre en tarea de de-velar la luz de alguna de las múltiples facetas ocultas del ser.

De ahí el esfuerzo continuado de SAPIENTIA para recorrer tan largo y arduo camino, manteniéndose fiel a sus principios, aferrada a las exigencias del ser para ser fiel a la verdad, a la vez que abierta a todas las inquietudes y problemáticas de la filosofía actual, para ser, a la vez, fiel a su circunstancia histórica providencial. Si no siempre lo ha logrado —al menos en la medida debida y deseada— no ha sido por falta de visión y decisión sino por la humana limitación y la falta de colaboración: son muchos los posibles colaboradores y suscriptores ausentes. Y sin la colaboración espiritual y material es muy difícil poder realizar plenamente los ideales propuestos en una empresa de la envergadura de SAPIENTIA. Pese a lo cual creemos que con el esfuerzo denodado y desinteresado de los que hasta ahora han colaborado de ambas maneras, SAPIENTIA ha cumplido substancialmente su cometido: ha llegado a constituirse en un foco luminoso, que proyecta la verdad perenne en la abigarrada problemática del hombre y del mundo actuales y que orienta, por eso, a no pocas mentes, especialmente en América latina, y sobre todo en nuestro país.

Mas por cuanto lo que no crece, muere, nos es necesario avivar esa luz, acrecentarla en magnitud e intensidad; queremos irradiarla más y más lejos, en profundidad y amplitud dentro de la temática filosófica, y en más lectores, sobre todo de Argentina y Latinoamérica. Para ello hacemos este llamado a nuestros “colaboradores ausentes”, para que nos acompañen en esta nuestra grave y magnífica empresa de la reconquista de la inteligencia para la verdad; y a todos los “lectores ausentes”, amantes de la filosofía, para que nos alienten con la lectura de nuestra revista y nos sostengan con su contribución material.

SAPIENTIA está dispuesta a aceptar todas las críticas sinceras para mejorarse, pero la verdad es que en estos momentos más que crítica necesita amigos que se asocien a la noble tarea de elaborarla y enriquecerla con aquel aporte tanto espiritual cuanto —no por más humilde menos importante— material de leerla y recibirla y hacer que otros la reciban a su vez.

Esperamos que con motivo de este grato acontecimiento de sus primeros veinte años, SAPIENTIA —que posee la salud necesaria como para seguir viviendo muchos años más— resurja renovada y revitalizada por esta conjunción de esfuerzos reclamados, y pueda así llenar más amplia y cumplidamente su cometido.

OCTAVIO N. DERISI

DIOS EN LA OBRA DE SANTO TOMAS Y EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA *

“Nos consideramos particularmente dichosos de recibiros, queridos Hijos, Miembros de la Academia Pontificia de santo Tomás de Aquino, lo mismo que a todos los participantes en vuestro sexto Congreso Internacional.

El tema que habéis escogido para estas jornadas de estudio: “Dios en la obra de santo Tomás y en la Filosofía contemporánea”, se encuentra con una de Nuestras constantes preocupaciones pastorales: la negación de Dios. Desde Nuestra primera Encíclica, hemos señalado, en esta negación, “el fenómeno más grave de nuestra época”. Y hemos declarado que “Nosotros resistiremos con todas nuestras fuerzas a esta invasora negación” (*ECCLESIAM SUAM*, A.A.S., LVI, 1964, p. 651). Puntualizábamos asimismo el drama del ateísmo moderno, que intenta “prevalerse... de una sumisión rigurosa a las exigencias racionales del espíritu humano, en su esfuerzo por explicar científicamente el universo”. Ahora bien, “contra la intención de quienes piensan forjar, de esa manera, un arma invencible en pro de su ateísmo, este proceso de pensamiento —afirmábamos Nosotros— se ve finalmente arrastrado, por su fuerza intrínseca, a una afirmación nueva del Dios supremo, en el plano metafísico como en el orden lógico”.

Expresábamos entonces el deseo de ver a hijos de la Iglesia que la ayudaran a “desembocar —más allá del punto donde el hombre ateo, de intento se detiene— sobre esa concepción de la realidad objetiva del universo cósmico, que devuelve al espíritu el sentido de la presencia divina y coloca sobre los labios las humildes y balbucientes palabras de una oración gozosa” (*Ibid.*, p. 653).

Queremos ver en vuestros trabajos, queridos Hijos, una respuesta a Nuestros votos y la empresa de un examen serio y lúcido del pensa-

* Alocución pronunciada por S. S. Paulo VI en la audiencia concedida a los participantes del VI Congreso Tomista Internacional, el día 10 de setiembre de 1965. (N. DE LA R.)

miento de los hombres de nuestro tiempo, extraviados en el ateísmo. Además, vuestros estudios pueden contribuir a disipar el desprecio de un cierto número de creyentes que se hallan al presente tentados por un renaciente fideísmo. Al no atribuir valor más que al pensamiento de tipo científico, y al desconfiar de la seguridad propia de la sabiduría filosófica, se ven llevados a basar sobre una opción de la voluntad, su adhesión al orden de las verdades metafísicas. Frente a esa abdicación de la inteligencia, que tiende a demoler la doctrina tradicional sobre los preámbulos de la fe, vuestros trabajos deben tener en cuenta el valor indispensable de la razón natural, solemnemente afirmado por el primer Concilio Vaticano (*Denzinger-Schönm.*, 3004, 3009, 3015 y 3026), en conformidad con la enseñanza constante de la Iglesia, de la que santo Tomás de Aquino es uno de los testigos más autorizados y eminentes.

Esto significa afirmar la importancia de los trabajos en los que vosotros intentáis confrontar la filosofía contemporánea con la obra de santo Tomás sobre el problema Dios. De suyo, vuestra tarea demuestra el valor permanente de un pensamiento que, pese a la desconfianza e incluso a la aversión de que ha sido objeto por parte de numerosas corrientes filosóficas modernas, representa en la historia del pensamiento humano, un acontecimiento importantísimo que no puede ser subestimado. Indudablemente, en el curso de los siglos, el tomismo —como todo sistema que se inserta en una tradición escolar— ha conocido los peligros de una esclerosis y de vacías subtilidades, lo mismo que los inconvenientes del ropaje escolástico. Pero, lejos de caer en una decadencia ineludible, la obra de santo Tomás no ha cesado de excitar el interés de grandes espíritus, lo mismo que la formación de escuelas fecundas, al propio tiempo que el magisterio eclesiástico le prodigaba aprobación y sostén. Especialmente en nuestros días, con miras a asegurar mejor esa restauración de la inteligencia humana, cuya necesidad se hacía sentir imperiosamente, los Pontífices romanos, en pos de León XIII, han prescrito el estudio de santo Tomás de Aquino, declarado “Doctor común” o “universal” de la Iglesia (Pío XI, Encíclica *STUDIORUM DUCEM*, *A.A.S.*, XV, 1923, p. 314).

Pero, ¿cómo evitar preguntas apremiantes, en una época en que todas las cosas parece que deben ser discutidas? La doctrina de un pensador del Medioevo, ¿puede tener algún interés, fuera del histórico, o aspirar a un valor universal? ¿Cómo pudo el magisterio eclesiástico empeñar su autoridad en la aprobación otorgada a esa doctrina? Por fin, la libertad y el progreso de la investigación intelectual, ¿no corren el riesgo de quedar entorpecidos?

La respuesta a la primera de esas cuestiones se basa en el hecho que la filosofía de santo Tomás posee una aptitud permanente para

guiar el espíritu humano hacia el conocimiento de lo verdadero, la verdad del ser mismo que constituye su objeto primario, el conocimiento de los primeros principios, y el descubrimiento de la causa trascendente, Dios. Bajo este aspecto, escapa a la situación histórica particular del pensador que la ha excogitado e ilustrado como “la metafísica natural de la inteligencia humana”. Asimismo hemos podido afirmar que, “reflejando las esencias de las cosas realmente existentes en su verdad cierta e inmutable, ella ni es medieval, ni propia de una nación en particular; sino que trasciende el tiempo y el espacio, y no es menos válida para los hombres de hoy” (CARTA AL M. R. P. A. FERNÁNDEZ, Maestro General de los Frailes Predicadores, del 7 de marzo de 1964; *A.A.S.*, LVI, 1964, p. 303).

Ese valor permanente de la metafísica tomista explica la actitud del magisterio eclesiástico con relación a la misma. La Iglesia, guardiana de la Verdad revelada recibida por la fe sobrenatural, sabe que esta acogida misma supone un espíritu capaz de nociones inteligibles estables, y de afirmaciones ciertas sobre la naturaleza de las cosas y sobre Dios; de lo contrario, la Palabra de Dios propuesta y mantenida bajo forma de afirmaciones humanas no resultaría ya accesible como Verdad absoluta (Cf. Pío XII, *HUMANI GENERIS*, *A.A.S.*, XLII, 1950, p. 565-67). Como decía Nuestro predecesor Pío XII, “se trata de saber si el edificio que santo Tomás de Aquino construyó con elementos reunidos y acumulados más allá y por encima de todos los tiempos y que le proporcionaron los maestros de todas las épocas de la sabiduría cristiana, descansa sobre una base sólida, conserva siempre su fuerza y eficacia; si todavía al presente protege de manera eficaz el depósito de la fe católica, y si asimismo su uso y dirección resultan seguros para los nuevos progresos de la teología y de la filosofía” (Pío XII, al CAPÍTULO GENERAL DOMINICANO, *A.A.S.*, XXXVIII, 1946, p. 387). En pos de ese gran Pontífice, a Nuestra vez, respondemos afirmativamente a dichas cuestiones, y por ello, Nosotros seguimos recomendando la obra de santo Tomás como una norma segura para la enseñanza sagrada (Cf. C.I.C., Can 1366, § 2; Pío XI, *DEUS SCIENTIARUM DOMINUS*, *art.* 29, a).

Al obrar en esa forma, de ninguna manera pretendemos disminuir —resulta casi inútil señalarlo— el valor que la Iglesia no ha cesado de reconocer a la preciosa heredad de los grandes pensadores del Oriente y del Occidente, en cuyo seno brilla, con un resplandor especial, el nombre de un S. Agustín. El estudio natural del ser y de la verdad, como el servicio fiel de la Palabra de Dios, no constituyen, por cierto, el patrimonio exclusivo del Doctor angélico. Al declararlo “Doctor común” y al convertir su doctrina en base de la enseñanza eclesiástica, el Magisterio de la Iglesia no ha pretendido

hacer de él un Maestro exclusivo, ni imponer ninguna de sus tesis, ni excluir la legítima diversidad de las escuelas y de los sistemas, ni menos todavía, proscribir la legítima libertad de investigación. La preferencia acordada al Aquinate —preferencia y no exclusividad (Pío XII, ALOCUCIÓN EN LA UNIVERSIDAD GREGORIANA. *Discorsi*, XV, p. 409-410)— se refiere a la ejemplar realización de la sabiduría filosófica y teológica, no menos que a la armoniosa concordancia que ha sabido encontrar entre la razón y la fe.

En el momento en que el Concilio se prepara para dar directivas prácticas relacionadas con los estudios eclesiásticos, no cabe la menor duda que el retorno a las fuentes vivas de la Sagrada Escritura y al estudio de los Padres, conjugados con la indispensable profundización de la doctrina teológica, a la luz de las enseñanzas del Magisterio, provocarán la renovación tan ardientemente deseada. En esa humilde y confiada tarea de la “fe que busca la inteligencia”, tendréis muy a pechos mantener un contacto vivificante y fecundo con el pensamiento de santo Tomás, como lo habéis hecho en el curso de vuestro Congreso. De esa manera demostraréis por vuestro ejemplo viviente que el to mismo, lejos de ser un sistema estérilmente cerrado en sí mismo, es capaz de aplicar con éxito sus principios, sus métodos y su espíritu a las nuevas tareas que la problemática de nuestro tiempo propone a la reflexión de los pensadores cristianos.

Confiando en ello, y como prenda del auxilio divino, que imploremos sobre esos austeros pero necesarios trabajos de la inteligencia puesta al servicio de la verdad, os impartimos, con apertura de corazón, Nuestra paternal Bendición Apostólica”.

S. S. PABLO VI

EL INTELLECTUALISMO REALISTA DEL TOMISMO, FRENTE AL IRRACIONALISMO NIHILISTA DEL EXISTENCIALISMO ATEO *

Discernimiento crítico de las dos actitudes fundamentales del existencialismo ateo

1. — *Los dos fundamentos del existencialismo ateo.* Los fundamentos, en que el existencialismo cimenta su ateísmo, pueden reducirse a dos: a) *gnoseológico-irracionalista*, el primero, y b) *ontológico-nihilista*, el segundo.

Frente a ellos, el Tomismo debe asumir, a su vez: a) *una actitud crítica*, que le permita discernir la verdad y el error encerrados en las mencionadas posiciones del existencialismo, y b) *ofrecer una solución positiva*, como él sólo puede darla, al *problema gnoseológico y ontológico*, como fundamento de las pruebas de la existencia de Dios. Es lo que vamos a intentar ofrecer aquí en ceñida síntesis.

I

2. — *El anticonceptualismo subjetivista del existencialismo.* El existencialismo como el vitalismo precedente, con el que tiene puntos de contacto y de influencia, asume una actitud *anti-intelectualista* frente al *conceptualismo subjetivista*, que, desde Descartes a Kant e idealistas posteriores, entiende el concepto como *imagen subjetiva o esquema* de la realidad. El concepto, así entendido, realmente no puede brindar una aprehensión de la realidad como es, pues nos coloca frente a ella, sin de-velar ni penetrar en su *ser*, en lo que realmente es. En Kant tal conceptualismo se agrava aún más y definitivamente como una *construcción a priori, enteramente subjetivista*,

* Trabajo presentado y expuesto por su autor en el VI Congreso Internacional Tomista, celebrado en Roma, del 6 al 11 de septiembre del presente año.

de los fenómenos para acabar en un *concepto totalmente subjetivo* —única realidad absoluta— en cuya inmanencia trascendental elabora fenoménicamente el mundo y el yo, en el *idealismo trascendental*.

También la epistemología contemporánea —bajo la inspiración kantiana en muchos casos, como el de Meyerson— concibe el conocimiento científico como un *conceptualismo pragmático*, elaborado no para conocer sino para organizar y utilizar los fenómenos.

De lo cual el vitalismo —Bergson, principalmente, y el existencialismo deducen que la actividad intelectual, cuyo prototipo es la ciencia empírico-matemática— es un *conceptualismo*, que *esquematiza y organiza subjetivamente los fenómenos*, sin aprehender el ser o realidad misma.

Contra ese tipo de intelectualismo conceptualista subjetivista se yergue el existencialismo, y con razón, como antes lo había hecho Bergson y el vitalismo. Lo malo es que, al analizar y desconocer la verdadera naturaleza del concepto y de la actividad intelectual, opta por un acceso directo, “sin intermediarios conceptuales” —*en ese sentido, irracional*—, por un contacto intuitivo con la realidad inmediatamente dada, que es la de la propia existencia.

3. — *El verdadero conceptualismo e intelectualismo, fundado en el ser.* La intención primera del existencialismo, de superar tal *conceptualismo subjetivista*, es noble y certera. El error de tal posición reside en que, al ignorar la verdadera naturaleza del concepto, intente un contacto inmediato o intuitivo, de carácter *no-intelectivo o irracional*, con el *ser*, que el hombre de hecho no posee, porque en él *ser y entender* no se identifican —como en Dios—, y que *de hecho* conduce a un *empirismo* de tipo *irracionalista* (Cfr. mi obra, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, c. VI y VII, Emecé, Buenos Aires, 1956).

Lo que hay que poner en evidencia frente a tal posición anti-intelectualista, es que el concepto, como enseña Santo Tomás, no es una simple imagen subjetiva, sino el *objeto o aspecto del ser mismo*, presente en el acto de la inteligencia.

Por otra parte, el concepto —que hace presente en la mente el *ser real* bajo algunas de sus facetas— no es el término, sino sólo el *comienzo* del acto intelectual propiamente tal, que se consuma en el *juicio*, cuando ese aspecto real, *abstractamente presente en el concepto*, es reintegrado en el *ser real*. Recién entonces *entendemos o aprehendemos el ser: lo que la realidad es*.

Conviene subrayar, frente al existencialismo, que toda la actividad intelectual, desde el concepto al juicio, es *intencional*, es decir, *está fundada y estructurada sobre el ser trascendente*, y ni siquiera sentido tiene sin el *ser*: no es ella otra cosa que la *aprehensión del ser*.

—en algunos de sus aspectos—, el cual es reintegrado, en el juicio, en el *ser real*, de donde fue originalmente tomado. Y por eso la actividad conceptual judicativa no tiene sentido, ni formulación siquiera, sin el *ser*.

4. — *El Realismo del Intellectualismo Tomista*. Puesto en evidencia el sentido intencional objetivo u ontológico del conocimiento humano, mediante un análisis inmediato del mismo en la conciencia, el Tomismo comienza por fundamentar el *alcance trascendente* —en el auténtico y tradicional sentido de esta palabra— del mismo, con la refutación *ab absurdo* de cualquier posición que lo niegue o lo ponga en duda, para luego, con un prolijo *análisis psicológico y gnoseológico de la intuición sensitiva, del concepto y del juicio* y de su actuación conjunta, determinar el alcance preciso de la *aprehensión del ser* y de los *primeros principios*, que *formulan lógicamente la necesidad ontológica o exigencia del ser*.

Con ello, el tomismo llega al *ser trascendente*, al ser de los entes del mundo, y al *ser inmanente* del hombre, como realmente distinto de aquél, y logra descubrir las diferentes esencias de los entes —materiales, vivientes, sensitivos— que culminan en el *ser espiritual*, inteligente y libre, del hombre; y dentro de cada uno, su esencia permanente o substancial, sus propiedades y sus modificaciones accidentales.

II

5. — *El Existencialismo frente al monismo racionalista*. Frente al racionalismo trascendental panteísta, el existencialismo subraya el carácter de *finitud y contingencia* del *ser de la existencia* —el hombre— y, en general, del ser inmediatamente dado.

Algunos existencialistas —Sartre, principalmente— hacen disminuir tales caracteres de la *nada*, en una concepción *anti-metafísica nihilista*, que funda el ser de modo que ésta, substituyendo al *Esse* o *Acto puro*, se constituye en fuente originaria y *fundante del ser*.

Lo que el existencialismo pretende es salvar la realidad finita, la libertad personal de cada uno de las garras de un racionalismo panteísta, que la diluye en un absoluto trascendental e impersonal; y por escapar a tal inmolación de la persona, ataca toda actividad intelectual e intenta lógicamente *aniquilar* su objeto, el *ser*, y viene a dar al *nihilismo*.

Lo que no ha visto el existencialismo es que, entre un *Dios* personal y verdadero y la *nada* caben los seres *finitos y contingentes*, personales y libres; así como entre el *racionalismo panteísta* y el *irra-*

cionalismo nihilista, está el *intelectualismo tomista*, que tiene en cuenta la situación y la naturaleza de la inteligencia humana, unida y dependiente del conocimiento material de los sentidos, capaz de de-velar y aprehender el *ser finito y contingente*, inmediatamente dado en los datos de la sensación, para llegar desde él y desde sus exigencias ontológicas —mediante el principio de causalidad que las expresa— hasta el *Esse o Acto puro imparticipado*, que da razón de aquél.

Y una vez defendido el alcance realista del intelectualismo —una actividad fundada en el ser trascendente a través de la intuición de los sentidos— el *nihilismo* cae por su base, para conservar la verdad vislumbrada, y mal conceptualizada en él: la *finitud y contingencia de este ser*. Porque lo que de-vela y aprehende la inteligencia junto con los sentidos, no es sino el *ser* en su esencia y existencia, y nada puede aprehender sino bajo esa *noción de ser*, determinante y especificante de su propia actividad. La *nada* sólo es concebible y aprehensible como *ausencia de ser*, es decir, como *carencia o privación*. De modo que lo primero es el *ser*, y sólo por él, porque el *ser es y existe*, puede ser y conocerse la nada, la finitud y la contingencia.

6. — *La inmaterialidad, constitutiva de la conciencia y de la libertad: diverso sentido en Sartre y en el tomismo*. Intimamente ligada con el *nihilismo*, está en Sartre la noción de *inmaterialidad*, constitutiva de la *conciencia* y de la *libertad*, o sea, del *hombre*, vinculada con su materialismo ontológico. En efecto, la afirmación de Sartre de que la *conciencia y la libertad* o la *ex-sistencia* se constituyen por la *inmaterialidad* o *ausencia del ser material* se basa no sólo en el *nihilismo*, en oposición a un *monismo* o *panteísmo racionalista* —incompatible con la libertad, ya que Dios es un ser *absolutamente necesario*, y que es libre únicamente frente a la creatura o ser distinto de El, o posible o existente—, sino también en una *concepción materialista del ser*. En efecto, según Sartre, el ser material es un ser sólido y “cebado”, lleno y sin fisuras de *nada*, que no sabe que es y que, además, es el *único ser*, reducido, por otra parte, a su *aparecer* en el “ser para sí” de la *ex-sistencia* o del hombre. Porque éste, que no es sino *conciencia y libertad*, no se constituye tal sino por la fisura o *ausencia del ser material*, o sea, como un *no-ser* o *nada* del *único ser*, que es la materia.

Ahora bien, frente a tal *inmaterialidad materialista*, constitutiva del ser del hombre en Sartre, el tomismo: 1) no sólo demuestra que el ser del hombre es compatible con el Ser de Dios, sino también que sólo por este Ser imparticipado, divino, es posible y existe el *ser espiritual* —*enteramente inmaterial*— *finito y contingente* del hombre;

2) sino también que tal *inmaterialidad* perfecta o *espiritualidad* —negativa en su formulación— es *realmente positiva* y está constituida como *superación del no-ser o limitación de la potencia de la materia*, es decir, por la *perfección del ser o del acto*. Inversamente a la de Sartre, la *inmaterialidad* del tomismo, constitutiva del espíritu y de su actividad propia, es *perfección o concentración ontológica*, que, por eso mismo, se funda en el *Esse o Acto puro de Dios* como en su *Causa primera*; mientras que la *inmaterialidad* en Sartre es *ausencia o nada de ser*, que se funda, en definitiva, en su *nihilismo* ateo.

De todos modos, aun en esta concepción doblemente errónea y radicalmente opuesta al tomismo, éste está en condiciones y debe discernir críticamente de sus errores, las dos verdades vislumbradas por el existencialismo ateo: 1) que el *ser* del hombre, con su *conciencia y su libertad* no cabe en un *monismo o panteísmo racionalista* de un único Ser divino; y 2) que el *ser específico del hombre*, que se manifiesta en su *conciencia y libertad*, se constituye por la *inmaterialidad* o ausencia total de materia.

Pero a la vez, el tomismo ha de rectificar la concepción errónea en que tales verdades han sido deformadas: 1) de que no sólo es *posible* sino *necesario Dios* para dar razón a la aparición del *ser finito y contingente*, del *ser a la vez material e inmaterial o espiritual*, del *hombre*; pero un *Dios personal y realmente distinto y trascendente al hombre*; y 2) de que la *inmaterialidad total*, constitutiva del ser específico del hombre, no se constituye por ausencia de ser, sino por *superación del no-ser o limitación de la potencia de la materia*, es decir, por *presencia y elevación ontológica del acto o ser*. Tal la *inmaterialidad perfecta o espiritualidad del ser específico del hombre*.

III

7. — *El realismo gnoseológico y ontológico del tomismo, fundamento de las pruebas de la existencia de Dios. El anti-intelectualismo gnoseológico y el nihilismo ontológico son los dos pilares en que el existencialismo actual funda su ateísmo*; porque priva al hombre, respectivamente, del único instrumento capaz de aprehender el *ser trascendente* y, con él, poder llegar al *ser de Dios*: el *valor o alcance ontológico de la inteligencia*; y aniquila, en segundo lugar, el punto de apoyo necesario de ésta, que es el *ser trascendente finito y contingente*, inmediatamente dado a ella.

Sin embargo, esas dos actitudes, que así expresadas, respectivamente, desconocen la verdadera naturaleza de la inteligencia, por una parte, y, por otra, suprimen el objeto primero de-velado ante ella,

que es el *ser finito y contingente* de las cosas materiales, que la especifica; han contribuido a deshacer dos de los grandes prejuicios de la filosofía moderna, opuestos al conocimiento de Dios: el *conceptualismo subjetivista* y, por eso mismo, *agnóstico*, incapaz de aprehender el *ser* y menos el *Ser* de Dios; y el *monismo o racionalismo panteísta*, que desconoce el *ser trascendente*, punto de apoyo ontológico de la inteligencia humana para llegar a Dios.

Reivindicada la *capacidad de aprehender el ser trascendente de la inteligencia*, y la *realidad del ser finito y contingente* de las cosas materiales, como el *objeto primero y especificante de la inteligencia*, de modo que la *nada* —la *finitud y contingencia*—, sólo tiene sentido por el *ser*; el tomismo actual, *purificando críticamente* de sus errores las verdades re-descubiertas o vislumbradas por el existencialismo y que cobran toda su vigencia en la conciencia del hombre actual: *de que la inteligencia debe superar el subjetivismo conceptualista —pero sin caer en el anti-intelectualismo irracionalista— con un intelectualismo realista*, y el *monismo panteísta —pero sin caer en un nihilismo— con una ontología pluralista del ser finito y contingente*, el hombre, en posesión de tal *inteligencia enraizada en el ser* y en posesión de ese *ser finito y contingente* y de sus *exigencias ontológicas*, como su *objeto primeramente de-velador y dado a ella*, está en condiciones de ofrecer una *demostración de la existencia de Dios*, fundada en la *verdad perenne de sus principios*, y encarnada en una *formulación actual y viva*, que responde a las inquietudes y preocupaciones del hombre actual y al clima espiritual de nuestro tiempo.

OCTAVIO N. DERISI

EL PROBLEMA DEL ATEISMO EN SARTRE

La vuelta sobre sí mismo es tal vez una profunda exigencia del espíritu humano que desea indagar en su propia interioridad a fin de esclarecer su propia existencia y, sobre todo, a fin de seguir la línea de continuidad del yo y lograr de este modo la equilibrada unificación de su ser. Un intento parecido podríamos descubrirlo en el último libro de Jean Paul Sartre: "Las palabras"¹. Pero este relato autobiográfico reviste un interés aún mayor para recoger los datos sobre el "ateísmo" sartriano, que es precisamente uno de los puntos centrales de su filosofía existencial. Además, nunca hemos de menospreciar la importancia que pueda ofrecer una biografía para la misma elaboración de la filosofía existencialista, puesto que es innegable la estrecha relación de filosofía y vida que postula esta actitud filosófica. Así constatamos la incidencia de las distintas experiencias vitales de Kierkegaard en su propia filosofía. Es que la filosofía existencial, a diferencia de la racionalista, esencialmente apriorística, al menos en su acepción moderna, nace precisamente de una experiencia vital. En este sentido es curioso comprobar cómo Sartre, que entre todos los existencialistas es el único que se adjudica abiertamente este título y designa a su filosofía como una "filosofía existencialista", en vez de estructurar su filosofía sobre la vida procede a la inversa, o sea que su filosofía, su actitud teórica informa su vida, o tal vez más exactamente, "paraliza su vida". En efecto, el relato autobiográfico de "Las palabras" nos produce la extraña impresión de que Sartre primero hubiese pensado, filosofado y luego vivido. Pues es inevitable reconocer el significado netamente filosófico de muchas situaciones de la vida sartriana. Aún más, una lectura detenida del libro hasta permite descubrir una consciente torsión de hechos y situaciones a fin de ajustarlos a una determinada posición filosófica. Es en este

¹ Gallimard, París, 1964.

sentido que cabe aplicar a la técnica expositiva de Sartre el concepto de “artificio” en oposición a “espontáneo y natural”. Algunos años antes de la publicación de “Las palabras”, ya señala con mucha justeza Charles Moeller², en un análisis acabado de la filosofía y novelística sartriana, que ésta no brota de una actitud espontánea ante la vida, sino precisamente de una estructura teórica previa. Por eso sostiene: “El infantilismo de Sartre repercute sobre su sistema filosófico, pero *secretamente*; su problemática filosófica es de tal fuerza y pujanza racional que *parece bastarse a sí misma*. . . A mi juicio, Sartre cree de buena fe que describe experiencias originales”³. Y más adelante dice: “Sartre se hace cómplice de sus historias para poder evocarlas: las “experiencias” que subyacen en la obra filosófica de Sartre no son “ingenuas, espontáneas”, sino que en parte son provocadas. Dudo que Sartre haya sufrido largo tiempo de su complejo de frustración y de sus envasamientos sensuales de adolescente. Su espíritu frío y positivo, su talento poderoso en la evocación de imágenes, combinados con ese don de *desdoblamiento*. . . le llevaron muy pronto a desembocar en una *visión del mundo aparentemente “objetiva”*”⁴. Vemos entonces que inclusive lo que en la filosofía sartriana podría parecer un sustrato de experiencia auténtico está viciado de artificio. En base a estas reflexiones es pues factible sostener que el autor de “Las palabras” nunca se deja arrastrar por su pluma, puesto que sabe perfectamente adónde va y se explaya en los pormenores de su vida con una especie de “exuberancia fría”. Más de un pasaje de “Las palabras” alude a esta facilidad de “desdoblamiento” del autor: “Hasta en la soledad representaba un papel. . .” (pág. 55), “Y luego me desdoblaba. El año pasado, cuando “hacía cinematógrafo”, representaba mi propio papel. . .” (p. 121), “me pareció tener dos voces, una de las cuales —que apenas me pertenecía y que no dependía de mi voluntad— dictaba a la otra sus palabras; decidí que era doble” (p. 181).

Pero en el fondo es interesante observar cómo la superposición de la actitud teórica del filósofo francés a su actitud práctica, se fue consolidando a través de una situación conflictual entre lo que el mismo Sartre llama la fase pesimista y optimista de su carácter. Ambos aspectos se configuran en “Las palabras” a través de lo que Sartre considera la lectura seria: los grandes literatos y clásicos franceses y la lectura clandestina, las novelas de aventuras y policiales. El niño que vive encerrado en un mundo de libros que son sus únicos com-

² CHARLES MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, tomo II. Ed. Gredos, Madrid, 1961.

³ *O. c.*, pág. 63.

⁴ CHARLES MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, pág. 64. Ed. Gredos, Madrid, 1961.

pañeros de juego, episodio que describe maravillosamente, consigue tomar contacto con la vida, anclarse en lo real —al menos según el parecer de Sartre— por medio de este último tipo de lectura de la que extrae su optimismo. Pero al fin de cuentas, aun esta realidad novelada es una pseudorrealidad, y lo que menos provoca en el joven lector es precisamente su optimismo; por el contrario, no es aventurado afirmar que de toda su autobiografía emana una profunda tristeza. Sea como fuere, dichas novelas leídas a espaldas de su abuelo, que el filósofo siempre representa como el prototipo de la seriedad burguesa, lo inducirán luego a volcar su pretendido optimismo en la excesiva crudeza de novelas como “La náusea”, donde lejos de haber descrito la verdadera realidad de hechos y cosas se queda con una visión puramente “táctil” y viscosa de ellos, ignorando que la verdadera realidad es un complejo que abarca tanto el ser material como el espiritual.

En cambio el pesimismo lo familiariza con el sentido de la responsabilidad, con su misión de escritor. Esta otra peculiaridad del carácter sartriano lo arranca de su anterior egocentrismo de niño rey para introducirlo en la terrible verdad de que “*todo hombre es todo hombre*”. Sartre comprende entonces que el hombre ya no tiene la suprema importancia de un ser alrededor del cual gira todo el universo sino que su destino se identifica con el de todos los hombres. El autor asocia esta experiencia con la aparición de los primeros espectáculos cinematográficos. De ahí que sostenga: “El cinematógrafo probaba lo contrario (del teatro), más que por una fiesta, ese público tan mezclado parecía estar reunido por una catástrofe” (p. 99) y luego alude a la adherencia como al verdadero vínculo de los hombres (siempre volvemos a encontrar esta perspectiva de lo táctil y compacto), a “esa presencia sin distanciamiento de cada uno a todos”, y termina diciendo: “En la incomodidad igualitaria de las salas de barrio, aprendí que este nuevo arte era mío, como lo era de todos” (p. 100). Pero llega un momento en que Sartre se pregunta por qué escribe. Evidentemente detrás de esta pregunta late la angustiada conciencia de una vida sin sentido, ya que a su modo de ver —como lo va descubriendo el relato de su vida— el ser no se recibe de afuera, al contrario el hombre nace de una espera futura, no se debe a su pasado, y por eso repetía Sartre a cada instante la ceremonia de su nacimiento. Más categóricamente admite luego: “El pasado no me ha hecho, por el contrario, yo, resucitado de mis cenizas, era quien arrancaba mi memoria de la nada mediante una creación constantemente recomendada” (p. 197). Esto quiere decir que el hombre en un acto de increíble avasallamiento de lo divino, se adjudica el poder de crearse a sí

mismo, lo que a su vez postula la absoluta libertad del hombre e ipso facto despoja la vida humana de toda dirección u orientación hacia una meta trascendente.

A pesar de una negación tan rotunda de lo trascendente, siente Sartre la acuciante inquietud de lo absoluto, aún más, en muchos pasajes de su libro trasluce una estremecedora sed de inmortalidad e infinitud, así por ejemplo leemos: "Los campos y la casa estables ofrecen al joven heredero una *imagen estable* de sí mismo... y (éste) hace de su inercia la *substancia inmortal* de su alma" (p. 70). Además piensa Sartre que la paternidad transmite una especie de *inmortalidad* estable, y tal vez haya sido la ausencia del padre, que perdió a una edad muy temprana, otro factor que contribuyó a alejarlo de un adecuada idea de Dios. La psicología moderna ha demostrado hasta qué punto se relaciona la imagen del padre carnal con la idea de Dios. Por eso observa Moeller en relación con este tremendo vacío en la vida del existencialista francés: "...el vínculo que une un ser engendrado con su engendrador es una imagen del que existe entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura" (citando a Gabriel Marcel). Es entonces evidente que al no tenerse conciencia de un lazo de ese tipo se torne mucho más difícil el acceso a Dios.

Por lo tanto, aunque sea útil seguir la evolución del ateísmo sartreano al hilo de los episodios de "Las Palabras", y estas comprobaciones pueden explicarnos en cierto sentido el ateísmo teórico de Sartre, nunca hemos de olvidar esta extraña mezcla de artificio y de espontaneidad que impregna a todos sus escritos. "El pensamiento de Sartre forma, pues, un *conjunto ni totalmente vivido, ni totalmente querido*: fascinado por un mundo viscoso del que no ha podido deshacerse, atormentado de su orfandad, creyó liberarse gracias a un arte y un pensamiento riguroso realmente, no ha hecho más que encerrarse en la "fenomenología de lo sensible"⁵. De ahí que la autobiografía de Sartre carezca de la frescura e ingravidez de las narraciones auténticas de la infancia, que si bien nacen de una mirada retrospectiva, sin embargo han sido reconstruidas lo más fielmente posible sobre la base real de la experiencia y no artificiosamente con el fin inconsciente de ilustrar una determinada actitud teórica.

Aun así es posible extraer algunos elementos valiosos para desentrañar los motivos originadores del ateísmo de Sartre. Este por lo pronto empieza por admitir que "cuanto más absurda es la vida tanto menos soportable es la muerte"⁶. De esa angustia originaria, confiesa

⁵ CHARLES MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, págs. 67-68. Ed. Gredos, Madrid, 1961.

⁶ JEAN PAUL SARTRE, *Les Mots*, Gallimard. París, 1964.

el mismo Sartre que sólo Dios lo hubiese podido liberar, pues así se hubiese sentido como una obra maestra firmada y hubiese tenido la seguridad de ocupar un lugar en el concierto universal. Simultáneamente hubiese esperado pacientemente que El le revelase sus designios y su necesidad. Presentía la religión, la esperaba, ella era el remedio. Pero sucedió que en el "Dios fashionable" que le enseñaron no reconoció a aquél que esperaba su alma. Además, la doctrina oficial le quitó todo gusto para seguir buscando su propia fe. Por otra parte, su familia, integrada por abuelo, abuela y madre —llamada sencillamente Anamaría por Sartre—, fue tocada por el movimiento de des-cristianización que nació en la alta burguesía volteriana y que tardó un siglo para extenderse a todas las capas de la sociedad. Evidentemente que Sartre exagera, generalizando indebidamente un fenómeno social que sólo tuvo una repercusión parcial, pero de todos modos nos permite descubrir la ideología liberal de sus allegados. A esto añade con su ironía característica: "...naturalmente, en mi familia, todo el mundo creía, por discreción" (p. 79). Y luego dice más explícitamente: "Fui llevado a la incredulidad, no por un conflicto de los dogmas, sino por la indiferencia de mis abuelos" (p. 81).

Es por lo tanto notorio que las pequeñas circunstancias: el conflicto con el abuelo anticlerical que le dirige preguntas insidiosas después de las clases de catecismo, el amor propio exagerado que lo mortifica terriblemente por no haber obtenido un primer premio con una composición sobre la Pasión de Cristo, la atmósfera artificial que lo rodeaba, etc., irán preparando paulatinamente su rebelión contra Dios. La conjunción de todos estos elementos explican la existencia del "ateísmo práctico" en Sartre. Pues no cabe la menor duda que la presión de los problemas concretos de la vida, un ambiente familiar indiferente y una educación laica pueden apartar el interés del hombre del problema de Dios y de su posible solución, sin embargo, como muy acertadamente señala Cornelio Fabro⁷, esto no puede implicar una situación permanente sino tan sólo momentánea, puesto que tarde o temprano la conciencia humana no dejará de buscar una causa o justificación para lo que existencialmente ha sido vivido como un obstáculo en el camino hacia Dios. Y es en este punto donde el "ateísmo práctico" cederá su lugar al "ateísmo teórico" o, en caso contrario, al "teísmo positivo". Incluso sería factible una tercera posición que sería la del "antiteísmo", por cuanto expresaría la negación de toda religiosidad. De todas maneras, el "ateísmo teórico" no se presenta como una situación originaria, sino como un fenómeno reflejo, como conclusión de un proceso racional determinado y por eso pertenece

⁷ CORNELIO FABRO, *El problema de Dios*, pág. 22. Herder, Barcelona, 1962.

a la conciencia refleja, propia de la filosofía. Pero al mismo tiempo hemos de reconocer que el "ateísmo teórico" resulta más o menos plausible según se verifiquen o no ciertas condiciones ambientales o culturales y éstas al entretenerse con la situación concreta de la existencia sólo parecerían superables por la intervención especial de la gracia. Existe pues una suerte de doble juego entre el "ateísmo teórico" y "práctico" que se condicionan recíprocamente.

En el caso de Sartre, es posible seguir el lineamiento general de su "ateísmo práctico", pero, simultáneamente notamos, tal como lo hemos destacado al principio, la curiosa implicancia de su postura teórica frente al problema. En relación con lo dicho citaremos uno de los pasajes más dramáticos del libro de Sartre: "Durante varios años, mantuve todavía relaciones públicas con el Todopoderoso; en privado, dejé de frecuentarlo. Sólo una vez tuve el sentimiento de que existía. Había jugado con fósforos y quemado un pequeño tapiz; traté de disimular mi fechoría cuando repentinamente Dios me vio, sentí Su *mirada* en el interior de mi cabeza; horriblemente puesto en evidencia, empecé a dar vueltas en la sala de baño como un blanco viviente. La indignación ¡me salvó!: me enfurecí contra una indiscreción tan grosera, blasfemé, murmuré al modo de mi abuelo: "Sagrado nombre de Dios de nombre de Dios de nombre de Dios". Desde entonces ya no me miró nunca más" (p. 83). Este pequeño pasaje, por más insignificante que pueda parecer, no sólo nos da la clave de todo el pensamiento sartriano, sino que hasta nos ilumina su personalidad que aquí manifiesta su veta más dramática. Si a primera vista nos parecería estar frente a un tipo de experiencia religiosa que luego sería destruida cruel y conscientemente por el mismo que la experimentó, hecho de todos modos inverosímil en un niño de corta edad, un análisis más detenido nos permitirá descubrir en él la proyección de una idea central de la filosofía sartriana. Lo que menos correspondería buscar en este episodio sería por lo tanto el "mysterium tremendum", que en la descripción fenomenológica de Rudolf Otto⁸ es una de las formas en que lo santo se revela al hombre, en cambio es evidente su alusión a la "mirada pura y absoluta" del "Ser y la Nada". El concepto filosófico que Sartre se ha forjado de Dios se traduce por el de la mirada. No se trata por cierto de lo que podría simbolizar la misericordia y providencia divinas que siguen al hombre en cada instante de su existencia, sino, por el contrario de una mirada dura y objetivante, desprovista de todo sentido del amor. Aún más, esta extraña manera de concebirlo a Dios nos enfrenta nuevamente con esa imagen viscosa y compacta que Sartre posee de la reali-

⁸ *Lo santo*, Revista de Occidente, 2ª ed. Madrid, 1965.

dad, que brotaría de una percepción más táctil que visual de las cosas. Pues como atinadamente observa López Ibor⁹, la imagen visual significa un distanciamiento frente a lo percibido, que luego permite iluminar las cosas por la luz interna del intelecto, en cambio la reducción al contacto táctil con el mundo, y por extensión, a la mirada "táctil" de Sartre, las convierte en algo amorfo e impenetrablemente consistente. He aquí por qué detrás del símil de la mirada de Dios subyace la distinción sartriana entre el "en-sí" y el "para-sí". Hemos de recordar que en el vocabulario de la filosofía de Sartre el ser "en-sí", derivado del hegeliano, es el ser idéntico a sí mismo, coincidente consigo mismo, mientras que el "para-sí" es el que se distingue de sí mismo o que es distante de sí mismo. Si el primer concepto se realiza en las cosas, el segundo tiene vigencia para la conciencia. Pero aunque el uno se diferencie del otro, admite Sartre que el proyecto fundamental de la conciencia consiste precisamente en aliar ambos tipos de ser, pues ella es un "para-sí" que al mismo tiempo tiende a ser un "en-sí", sin que por eso deje de ser un "para-sí". Ahora bien, este secreto proyecto de la conciencia significa para Sartre que ella desearía fundamentarse a sí misma en un acto de suprema concienciación. Sin embargo, este deseo indestructible de la conciencia de llegar a ser su propia causa, continuamente es frustrado en el hombre, o sea que es un éxtasis condenado al fracaso, pero como el hombre no quiere admitir su impotencia, lo hipostasía con la idea de Dios. Para colegir semejante conclusión razona Sartre de la siguiente manera: si el hombre es incapaz de fundamentarse a sí mismo, puede al menos pretender que otro lo haga. Desea entonces ser el objeto de otro. Pero aquello que lo objetiva es la mirada del otro. Y en esta perspectiva, Dios es el concepto-límite del otro que mira, el sujeto infinito que nunca puede ser el mismo objeto porque no puede ser mirado por otro. Dios es identificado por Sartre como la "mirada de Medusa" que transforma en piedra todo aquello que contempla. Lo terrible de esta mirada, aunque ella en el fondo explicita la profunda necesidad del alma humana de fundamentarse en un ser absoluto, es que implique la "alienación" del hombre. De ahí la indignación del joven Sartre cuando se sintió sorprendido por la presencia de Dios. Es que según su pensamiento teórico, la mirada de Dios lo petrificaba, suprimía su subjetividad y negaba su libertad. En cambio cuando el otro es un ser humano, es posible devolverle la mirada y así convertirlo en un objeto para nosotros, del mismo modo que nosotros somos un objeto para él. En este caso, las dos libertades entran en conflicto. Pero

⁹ *Rasgos neuróticos del mundo contemporáneo*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1964.

desde el momento que el otro es hipostasiado con un sujeto puro, el hombre queda congelado bajo su mirada y deja de ser hombre, deja de existir para reducirse a una mera cosa.

Estas reflexiones no hacen más que confirmar la estrecha unión que existe entre el pensamiento filosófico de Sartre y su relato autobiográfico. De ahí que la postura filosófica del autor esclarezca un episodio aparentemente incomprensible de su vida, en el que se describen las reacciones insólitas de un niño absurdo y por ende irreal. Por otro lado, todo esto se traduce por un innegable factor dramático, ya que en este pasaje de la autobiografía, el proceso del ateísmo sartreano ha llegado a su clímax decisivo. El cúmulo de circunstancias ya mencionadas: la incredulidad y ficción del ambiente familiar, la falta del padre, la inautenticidad de la burguesía francesa, etc., pudieron haber preparado el clima ateo, y sin embargo el ateísmo definitivo, la consciente negación de Dios, no es solamente el producto del mecanismo de ciertas situaciones existenciales, sino sobre todo el fruto de una "decisión libre". Desde el instante que Sartre siente la antinomia entre la existencia de Dios y la existencia del hombre, *debe elegir*. Como la actitud religiosa implica para él una demisión de la libertad constitutiva de la subjetividad humana, una negación del sí-mismo como sujeto, y por lo tanto una alienación o enajenación, se decide por la "libertad absoluta" y automáticamente también por el "absurdo"¹⁰. Sin embargo, en esta opción entre la incredulidad y la fe, o si se quiere entre dos fes opuestas, puesto que la incredulidad también puede ser concebida como una fe, pero una fe que afirma al hombre como ser supremo, hay muy buenas razones de poner su fe en Dios y ninguna en rechazarla, siempre que se conozca suficientemente el mensaje de la religión. A pesar de todo queda pues siempre libre, en el caso de decidirse por la negación de Dios, un resquicio de inconsciencia e involuntariedad, por el cual podría introducirse el rayo de la gracia. De todos modos este acto decisivo, no sólo porque corresponde a un acto voluntario sino porque importa al rumbo que tome la vida humana, exige del hombre un cierto grado de madurez y por eso es Sartre adulto e impregnado de su propia filosofía que elige a través de Sartre niño. Es pues cierto que ya el punto de partida de Sartre es erróneo, desde el momento que "...el pensador y el artista han devorado la espontaneidad primera del corazón y de la sensibilidad... El elemento espontáneo ha casi desaparecido para dar paso a una opción cada vez más neta en favor de un solo aspecto de la existencia"¹¹.

¹⁰ ROBERT VERNAUX, *Leçons sur l'athéisme contemporain*, pág. 50. Pierre Téqui, París, 1964.

¹¹ CHARLES MOELLER, *Literatura del siglo XX...*, pág. 65, tomo II. Ed. Gredos, Madrid, 1961.

Si por otra parte consideramos la posibilidad de afirmar o negar a Dios sobre el plano filosófico y por vía racional, comprobamos que en Sartre, esto no sucede tanto por medio de una fundamentación racional, sino que partiendo directamente del postulado de la no-existencia de Dios; pues su "ateísmo teórico" no es una consecuencia, sino la iniciación misma de su pensamiento filosófico. Por eso sostiene en *L'existentialisme est un humanisme*: "El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente". Y esta posición atea es en el fondo la misma de Nietzsche, que se limita a constatar un hecho: "Dios ha muerto", lo que a su vez significa: hemos dejado de creer en él, o más exactamente, nos negamos a creer en él. Pero simultáneamente conviene aclarar que esta negación a creer en Dios es una respuesta a lo que Eugen Biser llama el "idealismo deísta"¹² y Fabro, la última consecuencia del inmanentismo de la filosofía moderna¹³. Un análisis más agudo de la actitud de Nietzsche y de Sartre frente al problema de Dios, nos descubre por lo tanto que ambos se rebelan contra una *falsa idea* de Dios que culminó en el idealismo hegeliano, que en realidad no representa nada más que el último estertor de la filosofía cartesiana. Según lo que ambos pensadores conocieron de este tipo de filosofía, concluyeron que Dios significaba la absoluta identificación con la verdad, vista desde la perspectiva puramente humana, lo que equivalía a quedarse al margen de una concepción específicamente cristiana de Dios para convertirlo en un exponente de una postura idealista-deísta. Semejante confusión del "Dios de Jesucristo" con el "Dios de los filósofos", por una parte dio pie a las objeciones nietzschianas y por otra, a la tan elocuente afirmación de Sartre de que: "El existencialismo, que él representa, sostiene que si Dios no existe, hay al menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre" (*L'existentialisme est un humanisme*). "El ateísmo de Sartre no es pues el *resultado de negaciones y demostraciones*, sino que nace de la desaparición del fondo metafísico que sustenta la posición teológica. La extrema radicalidad del ateísmo sartriano nace de su panfenomenismo que lleva a la negación sistemática de las *esencias* de las cosas; para Sartre, como para Santo Tomás, la posición de las esencias exige la creación, y así acusa Sartre de incoherencia al ateísmo filosófico del iluminismo del siglo XVIII porque, mientras por una parte rechaza el concepto cristiano de creación, por otra sigue hablando de

¹² EUGEN BISER, *Gott ist tot*, Kösel Verlag. München, 1962.

¹³ O. c., pág. 9.

la esencia del hombre y de las cosas, como si nada hubiese cambiado”¹⁴. Realísticamente admite pues Sartre, aunque de manera indirecta e inconfesada, que las esencias no son un puro producto de la mente, sino que piden un fundamento en la realidad y las cosas, y por eso exigen en última instancia la existencia de una realidad superior que les haya dado origen. Por vía indirecta sería por lo tanto factible concluir del ateísmo sartriano, que Dios no puede ser una pura idea, sino que también es realidad, existencia suprema. He aquí que el problema de Dios adquiere en Sartre una importancia singularísima, en el planteo de su mismo ateísmo, e inclusive nos señala hacia su verdadero y auténtico planteamiento dentro de la filosofía contemporánea y simultáneamente nos pinta la desgarradora realidad del absurdo de una vida sin Dios en un mundo vaciado de su presencia. La última, la única opción fundamental es pues la que nos propone Pascal en el argumento de la “apuesta”: hay razones valederas para decidarnos a favor de la existencia de Dios.

CARMEN BALZER

¹⁴ CORNELIO FABRO, *El problema de Dios*, pág. 47. Herder, Barcelona, 1962.

ARTE, VALORES Y BELLEZA *

Los temas eternos de la filosofía son también sus eternos problemas. Se ha convertido ya en una curiosidad histórica el ingenuo racionalismo que pretendía encerrar la realidad en un concepto bien definido o un silogismo formalmente perfecto. La vida no es lógica, tampoco lo son las cosas, y el conocimiento humano se encuentra entre ellas como un sempiterno Teseo en busca del hilo de Ariadna que le permita encontrar su camino en este laberinto.

La hecho, lo reconstruido, lo dado, son siempre esfinges que plantean renovadamente su enigma, y el "homo viator" se detiene ante ellas sin encontrar la respuesta última a su preguntar continuo.

Una de las realidades que desde su prehistoria rodean al hombre, es la del arte. Desde Altamira y Lascaux hasta la música electrónica, se da en la existencia humana eso que denominamos "arte", pero que nos presenta una problemática siempre en vías de dilucidación. ¿Qué es el arte? "La expresión de la belleza". ¿Qué es la belleza? "Un valor trascendental". ¿Qué es valor? "Una cualidad irreal". ¿Qué es cualidad?, ¿qué es trascendental?, ¿qué es expresión? Los interrogantes podrían sucederse interminablemente. Vale más comenzar desde el principio, y, en un orden hasta cierto punto arbitrario, pero orden al fin, preguntarnos primero qué es la belleza, luego qué es el valor, y por último qué es el arte. Las relaciones entre los tres órdenes que así se establezcan podrán aparecer de este modo como simples corolarios de lo que cada uno de ellos delimite.

* * *

Es indudable, por lo menos en lo que conocemos de las concepciones estéticas occidentales a partir de los griegos, que la belleza cons-

* Advertencia: el presente trabajo intenta ser únicamente una visión panorámica de la problemática fundamental de la estética. De allí que las afirmaciones hechas en él no siempre aparezcan claramente fundamentadas en el mismo; muchas lo están en trabajos anteriores publicados en esta misma revista; otras, lo serán en análisis a presentarse en un futuro próximo. La elaboración crítica de ciertos aspectos metafísicos de la cuestión desvirtuarla e imposibilitaría el objetivo del esquema que ofrecemos, y optamos por prescindir de ella. Tal temperamento exige del lector un pequeño acto de fe cuya prestación creemos justificada.

tituye un concepto que siempre se asocia con el de perfección. Bello es lo perfecto, acabado, completo, lo redondo y terminado, lo que por esta razón resulta placentero. Hay ya en esta primera ojeada el germen de dos posibles consideraciones acerca de la belleza: lo que objetivamente puede tener el carácter de belleza y lo que subjetivamente se presenta como bello. Al primero de estos dos carriles se adscriben quienes se plantean el problema de la belleza pura, de la belleza absoluta, de lo Bello; al segundo, los que remiten la belleza al placer, al esplendor, al gusto. Si nos situamos, por así decirlo, en la "*tertia via*", podemos sentar como principio que lo subjetivamente bello ha de responder a un objeto, y por consiguiente debe haber una belleza objetiva que responda a lo subjetivamente bello. Pero podemos también elevarnos por sobre la consideración de sujeto y objeto para indagar los fundamentos mismos en que se apoya la relación cognoscitiva de la belleza.

¿Hay una "Belleza" que no sea simplemente una utopía o una imagen desmesurada? La pregunta equivale a la cuestión de si metafísicamente tiene sentido hablar de la belleza. También en este orden de cosas nos encontramos con opuestas posiciones, por cuanto hay quienes ven en la belleza un trascendental, y los hay que la consideran un predicamental. Eso sin remitirnos a la consideración de ciertos autores que mezclan sin inhibiciones la especulación gnoseológica con la ontológica. En lo que se refiere al curso de nuestras consideraciones, debemos dejar sentado un principio sin el cual no tiene sentido seguir adelante con este trabajo: el orden metafísico es absolutamente primero respecto del orden gnoseológico. El ser es antes que el conocer. Por consiguiente hemos de plantear toda nuestra indagación en el orden del ser, sin concesiones de ninguna clase a los problemas del conocimiento; estos vendrán después, y se habrán de resolver a la luz de las conclusiones que podamos obtener en el orden ontológico.

Hablar de la belleza "trascendental", desligada de toda referencia a la trascendentalidad noética, significa simplemente poner la belleza en el orden del ser y por sobre todo orden particular de los entes. Podría resumirse en una nueva versión del "convertuntur": "*ens et pulchrum convertuntur*". Lo que no hace sino exigirnos una explicación de qué es el "*pulchrum*" convertible con el ser. El trascendental belleza podría considerarse sin más como "la unidad jerárquica del ser en relación al espíritu para el que es objeto de contemplación", es decir, se trata del ser mismo en su esencial unidad, que es siempre una unidad de aspectos jerárquicamente subordinados, cuales son su también esencial apetibilidad y su inteligibilidad. Esta unidad de los aspectos del ser se manifiesta al espíritu en forma inme-

diata y en su total integridad, por lo que exige de éste una actitud de visión o, por así decirlo, un dejarse captar por esta presencia del ser; actitud en cierto modo pasiva y receptora que define a la contemplación.

Esta "belleza trascendental" tiene dos significaciones rigurosamente distintas según se la entienda del ser o del Ser, según se acepte a partir del "*ens commune*" o del Ser absoluto. En el primer caso resulta una noción deducida del *concepto* de ser, y por consiguiente no es más que un concepto. Pero un "concepto" trascendental es ni más ni menos que una contradicción en los términos, por cuanto significa un concepto cuya extensión indefinida lo convierte lógicamente en un concepto vacío, pero que al mismo tiempo tiene una comprensión definida; más aún, es un concepto que, por ser trascendental, expresa lo más propio de cada ser al que se aplica, pero por ser un concepto que corresponde a todo lo que tenga carácter de ser, es común a todos los entes. Por otra parte, resulta irremediabilmente aporético que un concepto sea objeto de contemplación o, si se prefiere, de un conocimiento fundamentalmente aconceptual, con el agregado de que la belleza se reduciría de este modo a la belleza de un concepto, por cuanto no hay paso directo de lo conceptual a lo real. Remedando la pintoresca expresión aristotélica, contemplar a Sócrates podría significar a lo sumo contemplar la "socratez", pero nunca la humanidad.

La belleza trascendental tiene sentido de realidad únicamente si se la ubica en el Ser, supremamente real, supremamente ser, y por consiguiente, supremamente bello. Toda belleza en los entes resulta atributivamente análoga de esta Belleza real y primera a la que corresponden en sentido propio y absoluto todos los caracteres que designamos como propios de la belleza. En este caso puede explicarse sin más la belleza de cada cosa singular y concreta como una participación real en la entidad del Ser Absoluto. Lo que resulta menos claro en esta posición es qué significado tiene el rasgo de "unidad jerárquica" asignado a la belleza. Si suponemos un Ser Absoluto, hemos de aceptar un Ser por definición absolutamente simple, puesto que de lo contrario dejaría de ser absoluto; todo lo compuesto exige un principio de composición del que depende. Todo compuesto es metafísicamente descomponible. ¿Cómo casan esta unidad simplicísima y el "orden jerárquico" que define la belleza? ¿Qué aspectos pueden suponerse en la absoluta incomposición del Ser? Aquí puede hacerse entrar, como salida elegante, la "*distinctio formalis*" que permitiría visualizar intelectualmente distintos "atributos" en el Ser, atributos que permitirían considerarlo cognoscitivamente compuesto. Pero tal enfoque significaría reducir la belleza a un corolario de nuestro im-

perfecto modo de conocer, con lo que cae por tierra toda posible realidad ontológica de la belleza trascendental.

El inmediato atajo, que muchos autores eligieron después de plantearse el problema apuntado, o antes de planteárselo, por el que puede tomarse es el de reducir la belleza al orden predicamental, o sea, el reducirla a un simple accidente. Accidente ubicuo e inexplicable si se lo coloca en el campo de lo configurativo como "armonía de las partes", "esplendor del orden", o "forma, color y número". En este caso deja de tener sentido el mundo de la belleza, que se convierte en un reino de lo inferior, en una realidad negada a las formas superiores del ser, en un terreno vedado para las más altas propiedades del espíritu. Todo ello sin entrar en el espinoso problema de la belleza moral, la belleza matemática, o simplemente de la belleza que no involucre en su estructura elementos físicamente cuantitativos. Y queda siempre sin resolver, en tal caso, la cuestión estrictamente metafísica de que algo que se define como una perfección se reduzca al orden de lo imperfecto, como lo es el de los accidentes.

Hay un tema que, por lo común, se ha desconocido cuando se habla del Ser, tema que puede significar la explicación del misterio de la belleza, o por lo menos una aproximación a su des-encubrimiento. Cuando Aristóteles definió el Ser como "Primer Motor inmóvil" proponía su definición desde el punto de vista puramente físico, o si se quiere, cosmológico. ¿Significa esto que la acción deba negarse al Primer Motor también en el orden metafísico? Es perfectamente conocido que, según el filósofo de Estagira, el Primer Motor mueve por amor, pero por el amor que tiene hacia él el primer móvil. Esto expresa, simplemente, que el Primer Motor no "mueve" eficientemente, no actúa, no tiene capacidad de actuar, no tiene vida, por más que Aristóteles lo llame "Animal eterno", "principio de todos los movimientos", y pasando a otro plano lo denomine "acto puro". Si bien es cierto que la finalidad es la primera de las causas en el agente, la acción es propia del agente; y si el Primer Motor no es agente, no mueve, por más fin del movimiento que lo consideremos. Ser es actuar. "Acto Puro" no sólo significa carencia de toda potencialidad (pasiva), sino que también significa posesión absoluta de toda potencialidad (activa). Potencia activa y acto se identifican. Pero no hay potencia activa sin poder hacer, no hay actualidad sin acción. El Acto Puro es la Pura Acción, el Ser es el Actuar. Toda acción supone metafísicamente una jerarquía y un orden. La acción es acción de algo y hacia algo. No hay acción sin un (ontológicamente) previo pensamiento de la acción. No hay acción sin un (ontológicamente) previo sujeto de la acción. El pensamiento no es tal si no se actúa. Acción, Ser y Pensamiento constituyen la trinidad necesaria del Pri-

mer Ser. Esta trinidad necesaria es necesariamente armoniosa y necesariamente ordenada. No puede separarse conceptualmente porque cada uno de los términos implica al otro, no puede “analizarse” no-cionalmente porque este análisis destruye aquello mismo que intenta aprehender. Puede únicamente intuirse realmente por una actitud de apertura, de abandono amoroso a esa realidad que colma el espíritu; puede únicamente contemplarse.

Todos los seres, a los que llamamos “finitos”, “limitados”, “imperfectos”, son, en sentido absoluto, obra del Ser, son en cuanto participan en El, son producto de su Acción, son imagen de su Pensamiento, constituyen de algún modo un reflejo de esta Primera Realidad cuya perfección esencial se derrama en cada uno de ellos según su propia medida. En tal sentido todos los seres son bellos. Con semejante afirmación ponemos sobre el tapete en forma inmediata la cuestión acerca de los grados de la belleza y la existencia de la fealdad. Podríamos en este sentido relacionar el problema con “el mejor de los mundos posibles” que preconizaba Leibniz. El mejor de los mundos posibles es imposible, por cuanto significa limitar la posibilidad de perfección que debemos asignar a la Acción del Ser y significa al mismo tiempo limitar la posibilidad del Ser frente a los seres. Siempre hay un mejor mundo posible, así como hay siempre un peor mundo posible. Cada ser es un modo limitado y único de participación en el Ser, del mismo modo que lo es cada conjunto de seres, y el conjunto de los seres que existen de hecho. Si cada ser tuviera toda la perfección posible no habría perfección, porque no habría seres. La distinción ontológica absolutamente necesaria para la existencia de los seres finitos implica, también en forma necesaria, una distinción en la perfección propia de cada uno de los seres. Pueden analizarse conceptualmente los seres, pero la perfección propia de cada uno de ellos no puede conocerse por conceptos, tiene que “verse”. En su concretez existencial, cada ser puede ser únicamente objeto de contemplación, y en esta capacidad-de-ser-contemplado consiste su belleza, belleza que es propia de cada uno de ellos y distinta en todos, como todos son distintos entre sí. Por vía negativa, la incapacidad de ver en un ser la perfección que le es propia, o de ver en él la perfección que es propia de un orden superior, constituye su fealdad.

* * *

La perfección contemplada en los seres constituye su capacidad de atar al espíritu, de mantenerlo sujeto, de crear un vínculo por el cual el espíritu pierde su libertad de opción no-comprometida. El ser

deja de ser indiferente y se convierte en objeto de tendencia. Esta "no indiferencia que convierte al ser en objeto de tendencia" constituye su "valor". El valor es algo del objeto, es aquello por lo cual el objeto es capaz de atraer al espíritu, es esa realidad de perfección que hace al ser no-indiferente: A pesar de ello, el valor no es valor sino en cuanto es valor para alguien, el valor no se manifiesta más que en la valoración. La valoración es una acción inmanente al espíritu que valora, pero es por su misma naturaleza trascendente, por cuanto está referida esencialmente al ser objeto de la valoración, y no tiene sentido sino en cuanto este ser fundamenta por su realidad misma y a causa de su perfección intrínseca, esta actitud valorativa.

En cuanto formalidad determinada del ser en su propia realidad existencial, el valor puede considerarse como una "cualidad" en sentido lato. Y como esta cualidad está intrínsecamente ligada a la perfección propia de cada uno de los seres y es necesaria a todo ser, puede denominarse sin temor "trascendental". Esta cualidad trascendental que constituye el valor, no es una cosa, no es un accidente de las cosas, no es un constitutivo de las cosas. Tampoco es una idea, un concepto, un juicio, un ente de razón. Si entendemos por "real" lo que actual o posiblemente existe como cosa o parte de una cosa, como elemento o accidente de los seres, podemos decir sin mayores reparos que el valor no es real. Como tampoco es "ideal", podemos aceptar sin escrúpulos la denominación de *irreal* que se le ha dado. Sin embargo, preferimos mantener simplemente la denominación de "trascendental" con que lo hemos caracterizado más arriba.

Es indudable, después de lo dicho, que el valor no puede constituir una estructura conceptual de los seres. No puede captarse nocionalmente ningún valor. El elemento tendencial implícito en la no-indiferencia excluye por principio el mero análisis racional-abstractivo en que se fundamenta la actividad del entendimiento, siempre que esta actividad se entienda como la inclusión de lo comprendido en un esquema lógico. No por esto ha de suponerse sin más que el valor cae lisa y llanamente en el dominio de lo irracional. El conocimiento de lo real concreto no se da en forma intelectual, pero no por eso es menos conocimiento; inclusive puede decirse que lo es en tanto o mayor grado que el conocimiento nocional. Al mismo tiempo está profunda y positivamente anclado en el orden del pensamiento, y tiene su más alta expresión en la contemplación perfecta. Por esta razón el conocimiento del valor, que no es otra cosa que el orden de perfección del ser aprehendido por contemplación o captación aconceptual, constituye la más directa implantación del espíritu en el orden del pensamiento, lo que equivale a decir en el orden del ser.

La equivalencia valor-perfección-realidad concreta corresponde a la de belleza-perfección-realidad concreta, e identifica el valor con la belleza, si no totalmente, sí fundamentalmente como mínimo. La belleza es la perfección contemplada del ser; el valor, la perfección captada como no-indiferente. En ambos casos el espíritu padece la fuerza de las cosas; en el primero, para entregarse amorosamente a ellas; en el segundo, para instituir a partir de ellas el orden de la acción y del pensamiento. La actitud valorativa implica siempre una parcialización de la perfección contemplada, por cuanto la no-indiferencia que constituye su fundamental estructura exige necesariamente una determinación de lo no-indiferente que le da origen. En este sentido la belleza está por sobre el valor, y si existen valores estéticos, éstos son, a lo sumo, formas particularizadas de la belleza. La belleza-valor es una forma particularizada de belleza: la que se presenta como no-indiferente al espíritu dispuesto a hacer algo con ella.

* * *

Esta "belleza para hacer algo con ella" constituye el objeto propio del arte. El espíritu que se planta ante las cosas para captar su significado, la perfección ínsita en ellas, hace de esta perfección captada una vivencia inefable cuya expresión necesaria es la obra de arte. El hombre que contempla la realidad con la mirada amorosa que va más allá de la presencia cotidiana de los seres con los que se maneja, se pone en actitud de intuir la perfección que estos seres poseen, la belleza que constituye una cualidad trascendental del ser y del conjunto de los seres. Esta contemplación, conocimiento real pero no conceptual, realiza en el espíritu contemplador el mismo proceso que la comprensión nocional de la realidad cotidiana: genera una imagen y un signo. Pero esta imagen y este signo, a diferencia de las "especies" inteligibles, no pueden expresarse en el lenguaje de las cosas inmediatas, porque responden a una estructura para la que este lenguaje no ha sido hecho. Así como el concepto termina inevitablemente en el "término" (la palabra), la intuición de la belleza termina fatalmente en la obra de arte, que es su término propio. Esa intuición, que por ser una invasión del espíritu de los seres al espíritu del hombre llamamos "inspiración", y que por estar encaminada directamente a la elaboración de la obra llamamos "poética", es el equivalente estético (es decir, en el orden de la belleza) de la conceptualización nocional, o elaboración de los conceptos.

Todo este desarrollo nos deja en el aire respecto de uno de los problemas fundamentales del arte: ¿qué expresa el arte? Decir que el arte es sin más expresión de la belleza intuida en las cosas resulta,

además de simplista, completamente erróneo. La historia humana sin necesidad de remontarnos a elucubración teórica de ninguna especie, basta y sobra para demostrar que el arte no siempre, ni siquiera generalmente, intenta expresar belleza. Lo que el arte siempre intenta expresar es al hombre, a ese hombre concreto en su determinación temporal, espacial y circunstancial, cuya vivencia de la realidad es siempre única e irrepetible. Esta delimitación, sin embargo, no basta para caracterizar el arte como una forma específica y distinta de la actividad humana. El hombre se expresa a sí mismo en el arte, pero ¿qué expresa en esta actividad que no exprese en ninguno de sus otros modos de acción? En todo su actuar el hombre expresa de sí aquello que necesita, aquello a que aspira, aquello que ha elucubrado de los seres; expresa o su modo de situar esquemáticamente las cosas en el molde de la totalidad, o de situarse a sí mismo en su manejo con las cosas. Nada de esto sucede en el arte; en este caso el hombre intenta expresar la perfección de los seres que ha vivenciado y hecho forma propia, tanto si esta vivencia resulta armónica, positiva, negativa o inarmónica. Esto quiere decir simplemente que, así como en el orden conceptual podemos apelar al concepto negativo cuando queremos expresar algo que no captamos intelectualmente en forma directa, del mismo modo puede el hombre situarse frente a esta perfección de la que intuye su existencia en una actitud de "via negationis"; y a la belleza supuesta, o entrevista, opondrá la expresión de la fealdad que rechaza. A la armoniosa perfección del cosmos, que intuye, opondrá la manifestación del desorden y la desarmonía que percibe. El arte de lo feo es también, en este limitado y exclusivo sentido, un arte de la belleza.

La palabra, además de su significado estrictamente lógico, connota toda una serie de significaciones y relaciones que hacen de ella, no sólo la expresión del orden de los conceptos, sino un real mundo de las vivencias del espíritu. La obra de arte expresa al hombre en cuanto vivenciador de la belleza; pero como expresa al hombre manifiesta también sus ideas, sus sentimientos, su concepción del mundo, sus vivencias culturales, su circunstancia toda. Por esta razón el arte constituye, mucho más que la palabra (entendida como expresión lógica), la cabal objetivación del hombre concreto y encarnado. El arte resulta así "la objetivación del espíritu que ha contemplado la belleza nocionalmente inefable". Pero por esta misma razón el arte no es algo frente a lo que el hombre pueda permanecer indiferente. El arte constituye por sí mismo un valor para el hombre, un objeto de valoración para el espíritu, una realidad a contemplar por los demás. No hay arte que no tenga valor, no hay arte que no exprese va-

lores, no hay arte que no esté referido directa e inmediatamente a un orden de valores.

El valor y la valoración del arte constituye por sí misma un terreno inmenso y difícil, en el que no queremos adentrarnos. Vamos a señalar, sin embargo, una primera y fundamental diferencia: la valoración estética del arte y la valoración artísticamente crítica son dos cosas distintas e irreductibles. La primera depende del orden ontológico de la belleza; la segunda, del orden axiológico de la teoría del arte. La primera representa una escala, conocida o no, de entidades que subsisten independientemente de la valoración humana; la segunda está esencialmente ligada a teorías, concepciones, circunstancias, criterios, elementos todos ellos cambiantes y relativos. Hay un arte críticamente valioso, cuyo estudio corresponde a los expertos. Hay una actividad humana específica e irreemplazable, cuyo valor y cuya vigencia subsisten a través del tiempo con total independencia de las variables circunstancias por las que atraviesa la humanidad: la expresión del hombre movido por la belleza contemplada. Repitiendo a Platón, "el eros impulsa a engendrar en la belleza".

OMAR ARGERAMI
Instituto Terrero
La Plata

EL SIGNIFICADO DEL DERECHO NATURAL EN LA FILOSOFIA POLITICA

Desde siempre ¹ los hombres han creído en la existencia de un cierto ordenamiento anterior y superior a los ordenamientos humanos que rigen la conducta del individuo. Sea que, precariamente, los sofistas hayan distinguido la *physis* o naturaleza inmutable, del *nomos* o ley humana variable ²; sea que los estoicos hayan descubierto un orden natural en el mundo que alcanza también a los individuos ³; sea que el genio romano haya elaborado con más finura el concepto del derecho natural; o que, posteriormente, la patrística, la escolástica y sus escuelas derivadas hayan hecho la clasificación de ley eterna, ley natural, ley divina y ley humana; sea que aquel orden superior al humano se haya pensado como fundado en la divinidad (tanto en su

1 "La historia de la filosofía del derecho tiene como eje central en torno al cual gira su especulación, la idea de un derecho superior a toda ley escrita, a toda norma efectivamente vivida: un derecho con el cual todo derecho dado en la realidad debe de conformarse, y al cual anula en caso de discrepancia." LUIS LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Ed. Bosch, Barcelona, 1953, p. 290.

2 Para la distinción de *physis* y *nomos*, cf. HANS WELZEL, *Derecho natural y justicia material*, Ed. Aguilar, Madrid, 1957, p. 10 y sig. La importancia de tal distinción aparece acentuada en este párrafo de Rommen: "La idea de un derecho natural puede surgir sólo cuando la razón descubre que no todas las leyes son inmutables, que pueblos distintos viven de acuerdo con leyes distintas y que casi imperceptiblemente el derecho cambia". (HEINRICH A. ROMMEN, *El estado en el pensamiento católico*, Madrid, 1956, p. 179). Similarmente, JAEGER explica que cuando los sofistas sacuden la validez de la ley del estado, la restauración de una norma íntima e independiente de los cambios legislativos se volvió el mayor de todos los problemas humanos. (*La teología de los primeros filósofos griegos*, cit. por JOSÉ CORTS GRAU, *Historia de la filosofía del derecho*, Madrid, 1960, p. 66).

3 "Según los estoicos, Dios gobierna el mundo por una ley ordenadora que comprende todo lo creado y es norma de todas las acciones, y la misma ley moral del hombre, que ordena lo justo y prohíbe lo malo, es también una ley divina". V. CATHREIN, *Filosofía del derecho*, Ed. Reus, Madrid, 1941, p. 167. "La idea del derecho natural surge de la naturaleza del hombre y es común a todos los hombres". ROMMEN, *ob. cit.* p. 187. La misión del hombre es ajustarse al orden natural, que es en última instancia la razón divina, dice CORTS GRAU exponiendo al estoicismo (*ob. cit.* p. 119).

razón⁴ como en su voluntad⁵) o exclusivamente en la naturaleza (tanto en su sentido general y objetivo⁶, como en cuanto naturaleza subjetiva del hombre⁷), es siempre posible rastrear una última coincidencia básica en la afirmación de que los ordenamientos que los hombres hacen para regular su convivencia, descansan en “algo” que no es producto del arbitrio de esos hombres. Ese algo puede recibir nombres distintos que, sin embargo, no llegan a destruir el denominador común. Llámesele orden natural, ley natural, derecho natural, justicia, etc., siempre hay una apelación a cierta realidad trascendente y suprapositiva.

⁴ La escolástica se coloca en la línea griega que deriva el derecho natural de la razón, y que postula el conocimiento y asequibilidad de ese derecho por la razón humana. Con el intelectualismo tomista, el punto de partida para definir la ley natural, y aun la ley humana, es la razón. “Santo Tomás se adhiere plenamente a la interpretación intelectual de la voluntad, según la cual ésta sigue necesariamente el bien que le es mostrado por el intelecto”. (WELZEL, *ob. cit.* p. 71). También en SUÁREZ, la voluntad de Dios queda vinculada a la naturaleza racional de las cosas; la voluntad divina añade al bien y al mal, ya existentes de por sí, sólo la obligación específica de la ley divina (*ob. cit.* p. 123). Las cosas que Dios prohíbe son malas, no porque El las prohíbe, sino que las prohíbe porque intrínsecamente son malas. (Una exposición amplia de la versión racional de la ley natural puede verse en OCTAVIO N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*.) Véase, asimismo, JULIÁN MARIAS, *Historia de la filosofía*, Madrid, 8ª ed., 1956, p. 134 y sig., y sobre Santo Tomás de Aquino, p. 163 y sig.

⁵ La corriente opuesta a la escolástica, apoya la ley divina y la ley natural en la voluntad de Dios. La ley eterna es, para San Agustín, “ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans”. En el tránsito del medioevo al modernismo, cobra fuerza la posición voluntarista, en la que la voluntad precede a la razón, aun en Dios. Mientras OCKAM sostiene que Dios es omnipotente y no puede estar sometido a ninguna ley, ni siquiera a la de la razón (MARIAS, *ob. cit.* p. 136), para PEDRO D’AILLY la voluntad de Dios no tiene fuera de sí ningún fundamento que la determine a querer (WELZEL, *ob. cit.* p. 113). Las cosas son malas porque Dios las prohíbe, y recién después que las prohíbe; antes, son indiferentes; su bondad o maldad dependen de la voluntad de Dios. En un voluntarismo más atenuado hállase JUAN DUNS SCOTO, que acepta la dicotomía de actos prohibidos porque son malos, y actos que son malos porque están prohibidos. (Una síntesis de la oposición entre intelectualismo y voluntarismo, véase en CORTS GRAU, *ob. cit.* p. 259 y sig.) La oposición intelectualismo-voluntarismo, no es privativa de esta época. La anticipó Platón en los diálogos del *Eutifrón* al preguntarse si lo justo es justo porque así le parece a Dios, o si le parece a Dios porque es justo; y responder: “Lo justo le parece a Dios así porque es justo, y no es justo porque a Dios le parece así”. (10 A). Análoga posición va a asumir GROCO después de la polémica medieval de ESCOTO y OCKAM frente al tomismo, y las mismas discusiones se prolongarán en LEIBNIZ y PUFFENDORF.

⁶ Hay una norma u ordenación de todos los seres, que reside en el fin de los mismos; o, en otros términos, la ordenación de un ser a su causa final última es lo que constituye la norma objetiva de su perfección. La norma es, pues, objetiva, sin que por eso deje de haber otra norma manifestativa en la naturaleza humana, que manifiesta y expresa la ordenación final, y una tercera norma subjetiva, que reside en la razón del hombre, mediante la cual capta, descubre y conoce la ley natural. (Para todo esto, véase DERISI, *ob. cit.*)

⁷ Las teorías racionalistas del jusnaturalismo liberal no fundamentan el derecho natural metafísicamente en un orden objetivo trascendente, sino que lo sustentan en la inmanencia de la naturaleza humana. Mientras en la posición expuesta en la nota anterior, la naturaleza humana hace las veces de norma manifestativa, pero no constitutiva del orden natural, en esta otra el fundamento del derecho natural radica y se manifiesta subjetivamente en la naturaleza del hombre. El subjetivismo rechaza la concepción de un orden objetivo como disposición de las cosas y de los seres constituida en base a su fin.

No es materia de nuestro tema analizar los sentidos y alcances de las diferentes doctrinas sobre el derecho natural o el valor justicia, ni exponer la propia; ni tan siquiera investigar si eso que se califica con tales apodos existe o no. No pretendemos hacer filosofía jurídica, ni apologética del derecho natural. Nos basta ahora comprobar que, en una línea constante, a pesar de las interrupciones que algunas escuelas o tendencias negatorias han establecido en su continuidad, la humanidad no ha perdido la creencia básica de que existe un ordenamiento previo y anterior a los ordenamientos humanos. Estos ordenamientos “puestos” voluntariamente por los hombres —y considerados por eso como “positivos”— se apoyan en el otro. Tal nuestro punto de partida, para bucear a posteriori qué influencia o qué significado ha tenido y tiene esa creencia dentro de la filosofía política.

Qué aporte arrima a la organización política y a la ciencia que se ocupa de estudiarla, aquel creer en un orden o derecho natural, es lo que nos proponemos señalar a grandes trazos.

Necesitamos adelantar que la influencia mencionada no ha sido la misma a través del tiempo. En el mundo antiguo greco-romano, la creencia en una ley o un derecho natural no proporcionó la misma contribución que en la edad media o en la filosofía política contemporánea. Por eso, sin descuidar el sentido remoto del aporte, nos parece mejor examinarlo englobado desde una perspectiva actual, en la que el progreso valorativo acumula a nivel histórico maduro el cúmulo de significaciones que el derecho natural tiene para la filosofía política.

Grecia y Roma, inmersas en el absolutismo de formas políticas precristianas, no llegaron a concebir ni a reconocer al hombre como verdadera persona dotada de status político oponible frente al estado⁸. El estado abarcaba y absorbía al hombre íntegro, aun en la teoría hipermoralista del platonismo, o en la luminosa concepción aristotélica de la comunidad perfecta y del bien común. Para la ciencia política griega consecuente con Aristóteles, creer en un orden natural era, por sobre todo, afirmar que la polis no debía su realidad a una mera decisión humana, ni su origen a un pacto, sino que su causa eficiente arraigaba en la naturaleza. Fundamentalmente, la naturaleza humana⁹

⁸ Dice ALFONSO GARCÍA GALLO que una consideración abstracta del hombre como sujeto de derechos y obligaciones —persona en términos jurídicos—, y con aptitud para ser titular de ellos —capacidad jurídica— no existe en la antigüedad, ni siquiera en el derecho romano, *Curso de Historia del Derecho Español*, Madrid, 1950, T. II, vol. I, p. 44.

⁹ La idea conductora de Aristóteles es que la verdadera esencia de una cosa es al mismo tiempo su fin, dice ROMMEN (*ob. cit.* p. 184). El fin, comenta WELZEL exponiendo al mismo filósofo, es la “naturaleza” del objeto, el cual se actualiza en el proceso del devenir. Idea (esencia), forma, causa actuante, fin y “naturaleza” constituyen una unidad en el sistema aristotélico. (WELZEL, *ob. cit.* p. 30.) La naturaleza de la cosa, expone LEGAZ y LACAMBRA, alude a aquel sentido natural o finalidad que Dios ha impreso en

constituía al hombre de tal modo que no podía menos que vivir en comunidad políticamente organizada, hasta el punto de ser, fuera de ella, una bestia o un dios. Y por eso, la polis satisfacía todas las necesidades del hombre, abastecía la plenitud de sus fines y de su vida, y encerraba a todas las sociedades menores en la mancomunidad de un fin amplio, total y máximo, que era la buena vida en común. De la naturaleza derivaban, pues, las estructuras básicas y primarias de la organización política¹⁰. Quizás no fuera factible avanzar más en el aporte griego¹¹, porque un paso más adelante ya nos desconcertaría. En efecto, Sócrates por un lado había predicado en su muerte el acatamiento a las leyes de los hombres¹², mientras la Antígona de Sófocles profería el grito de que antes que cumplir las leyes de los hombres debía obedecer a las leyes de los dioses¹³.

El genio romano, más brillante en derecho que en filosofía, avanzó algo, aunque sin la profundidad que estaba reservada a etapas posteriores. Tal vez pudiéramos aventurar que en la elaboración ciceroniana ya se atisba el concepto de que el derecho natural demarca fronteras que el derecho humano no puede transgredir¹⁴, so pena de

cada ser y en cada institución, y que constituye el objeto de lo suyo, como decía Santo Tomás. (*Ob. cit.* p. 305.) Nos hemos ocupado del tema en nuestro reciente libro *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, Ed. Manes, Bs. As. 1965, p. 46 y 47 y sus notas, y p. 92, nota 301. Emplear el concepto de naturaleza en relación con el fin del ser de que se trata, significó en Aristóteles, y en las corrientes filosóficas que recogieron su transmisión, asentar el derecho y la política en la esencia y en la causa final del hombre, para sostener, ampliamente, que es bueno y justo todo lo que se dirige a lograr el fin último de la persona. Por supuesto que las últimas deducciones quedaban reservadas a quienes, inspirándose en Aristóteles, superaron ya el estrecho marco de la polis absoluta en que radicaba el subsuelo ideológico y fáctico del Estagirita.

10 Profunda ha sido, también, la importancia de la distinción aristotélica entre lo justo natural y lo justo legal, que le sirvió para reconocer un derecho positivo que es válido en virtud de la naturaleza, e independientemente del estado, y otro derecho que es válido porque el estado lo establece. (Cf. CATHREIN, *ob. cit.* p. 165.) Lo justo político, dice ARISTÓTELES, en parte es natural y en parte es legal. Natural, porque en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de que se piense de ésta o de la otra manera. Legal, porque en un principio es indiferente que se proceda de ésta o de aquella manera, pero una vez establecido deja de ser indiferente. (Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La Justicia, comentarios al libro V de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Bs. As. 1946, p. 187 y sig.)

11 La teoría del derecho natural de ARISTÓTELES, dice ROMMEN, es conservadora. No se usa en contra de las leyes de la polis como la teoría de los sofistas. Las leyes de la polis se admite que son buenas. (*Ob. cit.* p. 185.)

12 Sobre la prédica socrática del respeto y la sumisión a las leyes humanas, véase CORTS GRAU, *ob. cit.* p. 74.

13 Antígona desconoce la prohibición de Creón para enterrar a su hermano, porque es ley divina dar sepultura a los muertos. "No me pareció tan poderoso tu mandato, que tuviera que ceder yo a la veleidosa palabra del hombre antes que a la ley no escrita e inmutable de los dioses".

14 Los juristas romanos, encabezados por CICERÓN sostienen que la ley natural está por encima de la voluntad de los hombres, y que ni el senado ni el pueblo —las dos fuentes formales del derecho positivo— pueden desligar de su cumplimiento, ni anular con su autoridad sus disposiciones. Dice CICERÓN en *De Legibus*: "Si el derecho fuera creado solamente por las decisiones del pueblo, por los decretos de los príncipes, o por las

que la evasión provoque, a plazo más o menos cierto, la propia reacción del orden natural contra sus violadores¹⁵; con eso ya asoma la idea de que la lesión violenta de ese orden no queda definitivamente impune, porque aunque no la castiguen los hombres, se sanciona con la propia fuerza del derecho natural que triunfa por sus fueros y recupera su eficacia. Aparte de esta contribución de Cicerón, no es menos cierto que, no ya en el ámbito de las doctrinas, sino de los hechos, el riguroso *jus civile* de los romanos fue atemperando su formalismo y su drasticidad en las instituciones paralelas del derecho pretoriano, suavizado e inspirado por el derecho natural y la equidad¹⁶.

Hasta aquí, pues, el mundo antiguo. Había de ser el advenimiento del cristianismo el que alterara la cosmovisión hasta entonces vigente. Con la predicación evangélica y apostólica, la religión mono-teísta tuvo clara conciencia de lo que significaba la concepción judaica que le había precedido: Dios ha dado su ley a los hombres, y esa ley no puede ser hollada ni en la vida individual ni en la vida social. O dicho de otro modo, la existencia de una ley divina obliga tanto a los hombres en su conducta personal, como en el ordenamiento de la vida comunitaria. Desde el cristianismo asistimos a un fenómeno y a una doctrina desconocidos anteriormente: el gobierno político de los hombres no abarca la totalidad de la vida del hombre¹⁷, porque su fuero íntimo y su vida religiosa le quedan sustraídos en forma completa y absoluta. El deslinde de dos jurisdicciones: una temporal y otra religiosa, asesta el primer golpe de muerte al absolutismo del estado pagano.

Simultáneamente, los hombres resultan iguales por naturaleza, tanto en su origen como en su destino, atraídos por la vocación de hijos de Dios; las desigualdades son meramente accidentales, pero no derivan de la naturaleza humana.

sentencias de los tribunales, tendría que ser justo también el robo, el adulterio, la falsificación de los testamentos, cuando esto fuera aprobado por acuerdo de la multitud... Pero nosotros no podemos distinguir la ley buena de la ley mala por ningún otro criterio que el de la naturaleza" (I, 16, 43).

15 Glosando a Cicerón, GEORGES RENARD afirma que la naturaleza produce por sí misma el desquite o el restablecimiento. (*Introducción filosófica al estudio del derecho*, Bs. As., T. III, p. 48 y sig.) Por la transgresión a la ley natural, el ser razonable abdica en cierto modo su humanidad. (*Ob. cit.* p. 279). El texto ciceroniano, en *De republica*, dice así: "La ley verdadera es la recta razón coincidente con la naturaleza, en la que todos participan, constante y eterna, que exhorta imperativamente al deber y aparta prohibitivamente del mal... A esta ley se la puede privar de validez, no puede ser limitada ni abrogada; ni el senado ni el pueblo pueden librarnos de nuestro deber frente a ella... El que no la obedece, huye de sí mismo, y aun cuando eluda las otras penas, sufrirá la más grave de todas, como menospreciador de la naturaleza humana". (III, 22/33).

16 Puede verse algo de lo expuesto en M. TROPOLONG, *La influencia del cristianismo en el derecho civil romano*, Bs. As. 1947.

17 Estaba reservado a SANTO TOMÁS, muchos siglos más tarde, articular el principio en la fórmula de que el hombre no se ordena a la comunidad política según todo su ser ni según todo lo que hay en él ("secundum se totum et secundum omnia sua").

Superada la era de las persecuciones y afianzada la nueva iglesia; aquietada en algo la polémica y la hostilidad del imperio, sin desaparecer las herejías teológicas, los pensadores cristianos pueden ahondar en la filosofía. Y si por lo esquemático de nuestro trabajo debemos omitir épocas y autores, podemos saltar hasta la patrística, en la que descuella el genio de San Agustín, como transición de la edad antigua a la edad media. De San Agustín en adelante, ningún filósofo cristiano va a dudar en reconocer al hombre una personalidad, a imagen y semejanza de Dios, que en el orden político implica atribuirle un status de dignidad del que no abdica al entrar a formar parte del estado. Dios y la naturaleza han hecho al hombre de tal modo, que su incorporación a la comunidad política no puede menoscabar ni entorpecer su peregrinaje hacia la vida eterna. El hombre transeúnte en el mundo, supera al tiempo, y por lo mismo al estado, que adquiere carácter servicial e instrumental para hacerle posible el logro de su fin sobrenatural.

No va a ser difícil, desde estas premisas, deducir de inmediato las condiciones que debe revestir el estado para ajustarse a las exigencias de la vida personal. La justicia se va a erigir, en seguida, en el módulo que articula la organización política, porque los reinos sin justicia no son más que grandes latrocinios, según sentencia agustiniana. Si bien la edad media dura un milenio, con todas las modificaciones que diez siglos importan para las estructuras sociales y políticas, hay en tan largo período una unidad de concepto sobre lo que es el estado; el orden político está subordinado al orden natural, en el sentido de que de éste toma su razón de ser y su legitimidad, de que de él recibe sus límites y su causa final, y de que el orden natural impone ciertas pautas a las leyes que organizan la convivencia. El gobierno humano debe reproducir, en la medida de lo posible, al gobierno divino, y la sociedad humana debe ser un reflejo de las jerarquías celestes. El gobernante es custodio y gerente del bien común, y está al servicio de la comunidad¹⁸. Rey y reino, gobernante y pueblo, están por igual sometidos a la ley y al derecho. Rey y gobernante deben dirigir al reino y a su pueblo con justicia¹⁹; allí encuentran su título para demandar la obediencia. La vis directiva de la ley alcanza al gobernante²⁰, y en el caso extremo de apartamiento habitual e insopor-

18 Véase JUAN BENEYTO, *Historia de las doctrinas políticas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1958, p. 132 y sig.

19 "El oficio del rey es ser custodio de la justicia", dice el Aquinate. (M. DEMONGEOT, *El mejor régimen político según Santo Tomás*, Madrid, p. 53).

20 Véase DEMONGEOT, *ob. cit.* p. 57 y 58. San Isidoro de Sevilla había enunciado antes el principio. "La teorización de la monarquía templada, del rey sometido al derecho y cuidadoso de ejercer el poder con arreglo a normas, es el lugar común en la doctrina isidoriana". BENEYTO, *ob. cit.* p. 88.

table de esa ley, los súbditos quedan desligados de la fidelidad debida, pueden desobedecer, y hasta resistir. El tirano ha perdido su título para gobernar ²¹.

Toda una copiosa literatura conocida con el nombre común de espejos de los príncipes, adoctrina a los gobernantes acerca de cómo deben ejercer su ministerio temporal, en un alto propósito de pedagogía política ²². La edad media, sobre todo con el tomismo, llega a la cúspide del derecho natural para atribuir vigencia social a la creencia en la fuerza obligacional de ese orden dimanado de la naturaleza y de Dios, autor de ella; la ley opuesta a la ley divina y a la ley natural no tiene esencia ni fuerza de ley, porque la ley humana es únicamente ordenamiento racional para promover el bien común. El bien común es la medida del poder, y no hay jurisdicción política más que en aquellos asuntos relacionados con el bien común. Una sociedad sólidamente presidida por la convicción de que el ordenamiento político hecho por los hombres tiene, necesariamente, para ser válido, que ajustarse al orden natural, tenía suficientes garantías espontáneas para defenderse de la injusticia.

El teocentrismo medieval se pierde con el modernismo. Renacimiento, reforma, filosofía, etc., descuajan al mundo de sus soportes religiosos, y el estado de la edad moderna va a comenzar con un retorno al absolutismo, solamente superado con la reacción del liberalismo político en siglos venideros. Pero el derecho natural del liberalismo ya va a ser un derecho apriorística y racionalmente deducido por los hombres, sin el emplazamiento metafísico en el ser y en la naturaleza que le había deparado la escolástica. Y aun eso va a extraviarse después, al vaciarse luego de contenido y estancarse en un puro formalismo legalista ²³. Sobrevenirá de inmediato el positivismo con todos sus matices, negando rotundamente al derecho natural y a la justicia trascendente. Pero esa escapatoria transitoria ha quedado superada con el retorno al derecho natural y con la filosofía de los valores, que descubre en el mundo jurídico la dimensión del valor justicia.

Somera ha sido esta rescña, que ni siquiera nos atrevemos a llamar histórica. Arribamos así al umbral donde queremos situarnos para resumir, hoy, todo lo que la creencia en el derecho natural lega a la filosofía política. Sospechamos que algo, o mucho, se nos escapará en esta revisión, pero aun con tal riesgo asumimos nuestro propósito, en la seguridad de que ninguna teoría que prescinda del derecho na-

²¹ Véase nuestro *Derecho Político*, Ed. Aguilar, p. 513 y sig.

²² JUAN BENEYTO, *ob. cit.* p. 178 y sig.

²³ La ley va a tener racionalidad y justicia, no por su contenido conforme al derecho natural, sino meramente por ser ley. (Cf. LEGAZ y LACAMBRA, *Derecho y libertad*, Ed. Abeledo, Bs. As. 1952, p. 43 y sig.)

tural podrá llevar a feliz término el estudio del estado. La negación de un orden natural objetivo, o del valor justicia trascendente, conduce siempre a librar el orden positivo al arbitrio de los hombres, y sabemos bien —sobre todo en nuestro siglo, que ha asistido a las aberraciones del nacionalsocialismo y del fascismo, y que asiste todavía a la del comunismo— que la persona humana no sale bien parada, ni en la doctrina ni en la realidad, de semejantes posturas.

El orden político que los hombres construyen fácticamente, responde a una necesidad vital de la persona ²⁴. El orden natural —que es para el hombre un orden moral— es el cimiento donde se encastra el orden político positivo. La naturaleza humana es, constitutivamente, social y política, de donde el origen del estado radica en el orden natural, y el ingreso del hombre a la organización política tiene razón de necesidad. No vive el hombre en comunidad política porque así lo haya resuelto contractualmente, sino porque el único modo de vida humana es la convivencia políticamente estructurada. Ubicar al estado dentro del orden natural significa que no es una creación artificial de la voluntad humana, y que radical y originariamente el estado tiene límites, poder y finalidad demarcados por el orden natural. El estado es algo que conviene al hombre, y que aun libremente organizado en su realidad singular y concreta, no recibe de los hombres ni su contorno ni su fin. El derecho positivo que los hombres fabrican como derecho estatal es un reconocimiento de lo que el orden natural suprapositivo impone. Si el derecho natural necesita del derecho positivo, el derecho positivo reciproca esa necesidad, porque sin el derecho natural pierde su dimensión valiosa.

Todo esto significa que, naturalmente, el estado tiene un fin, que es remediar la insuficiencia y pobreza de los hombres, para obtener un bienestar general y común donde cada uno y todos hagan asequible la plenitud de su personalidad. Y significa, simultáneamente, que para alcanzar ese fin el estado dispone de un poder como energía o capacidad, mediante las cuales “puede” hacer todo lo que a tal fin conduce.

Una amistad inicial se reconoce, pues, entre hombre y estado. Frente a la actitud liberal que enemista a ambos, nuestra doctrina sostiene que el estado no es un mal ni necesario ni consentido, como tampoco es un remedio para salir del estado pre-social de naturaleza y entrar en un orden coactivo que ofrece mayores ventajas. Es, simplemente, algo dado necesariamente por la naturaleza, inevitable pero no peligroso. Lo peligroso aparecería, recién, con los gobernantes que,

²⁴ Sobre todo lo que sigue, nos hemos explayado, y a él remitimos, en nuestro libro *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit.

como hombres que son, pueden abusar del poder que accionan, y cometer entuerto. Pero ése es ya otro problema.

Creer en un derecho natural aparece, a continuación, postular que el hombre es ontológicamente una persona, cuyo status político va naturalmente acompañado, no sólo de dignidad, sino de derechos y libertades. El hombre exige el reconocimiento de una capacidad jurídica suficiente para ser sujeto activo de derechos, y ostentarlos frente al estado y a los demás hombres. La persona humana gobierna una órbita de autonomía propia, como único ser que, en la tierra, trasciende al tiempo y al estado; y en ese reducto de intimidad detiene a la jurisdicción política y la inhibe de toda interferencia dañina. El estado es para el hombre, y no el hombre para el estado. Y como ser sociable, el hombre no opone al estado su aislamiento solitario, sino que demanda idéntica inmunidad para todos los grupos y sociedades menores que él constituye en orden a la atención y satisfacción de fines parciales, bien que tanto el hombre como los grupos por él formados se integren mancomunadamente en la unidad del estado como comunidad perfecta, máxima y suprema. Familia, municipio, sindicato, corporación, gremio, entidades culturales, universidad, etc., son proyecciones naturales de la sociabilidad humana.

El estado requiere del derecho. No puede haber estado sin derecho, pero puede haber derecho sin estado; o en otros términos, hay ordenamientos jurídicos no estatales. El derecho positivo estatal es hecho o "puesto" por los hombres, con el intento de realizar el valor justicia en la comunidad política. Creer en el derecho natural es posibilitar el enjuiciamiento del derecho positivo, es hacer permisible y factible que de él se pueda predicar la injusticia. Sin un patrón axiológico que valore, el hombre pierde la facultad de criticar e impugnar el derecho positivo; si el derecho es exclusivamente el producto de lo que el estado hace o dispone, cae por su base todo intento de defender al hombre o de munirlo de prerrogativas inalienables. La entrega del hombre al estado encuentra campo propicio en el positivismo negatorio del derecho natural.

Cuando los hombres pensaron que por encima del estado existe un orden natural que no se puede conculcar impunemente, y que de ese orden derivan derechos individuales también de carácter natural, supusieron que no cualquier ordenamiento político positivo es apto para la buena vida personal y social. Y se plantearon concomitantemente el problema de la ley o del derecho injustos. El apartamiento del derecho natural invalida al derecho positivo, y por ende, irroga la pérdida de su valiosidad. El derecho humano que transgrede al derecho natural autoriza la desobediencia, porque el estado no tiene poder válido para someter a los hombres injustamente. La obligación

de conciencia de acatar el derecho justo desaparece cuando tal derecho deja de ser justo. Y deja de serlo por diversos motivos: cuando atenta contra la ley divina, cuando vulnera la ley natural, cuando se aparta del bien común, etc. De la desobediencia se pasa a la resistencia activa tan pronto como se pierde la legitimidad de ejercicio, o sea, cuando el poder se desvía del fin de bien común para el cual existe. La tiranía es la máxima expresión de la injusticia, y el tirano es el reverso del gobernante justo. Tiranía y tirano justifican, con base en el orden natural, el derecho de derrocar al titular del poder y de cambiar el régimen injusto en otro justo. La comunidad que así se defiende, recobra el derecho de reorganizarse para vivir bien y conforme a lo que el orden natural demanda ²⁵.

Una y otra vez vemos reaparecer la noción de que el orden natural contiene un deber-ser que impone al orden positivo la exigencia de ser compatible y congruente con él. El derecho injusto queda destituido de fuerza vinculante, y el régimen político injusto se descalfica ante los gobernados.

Todo esto presupone admitir que el centro de gravedad del estado es la persona humana, origen y finalidad del estado, y que el propio bien común debe redundar en su beneficio en una reversión hacia el hombre. El estado no existe para arrasar con el hombre y con los grupos que el hombre constituye, sino para ayudarlos. De ahí al principio de subsidiariedad no hay más que un paso ²⁶. El estado no debe asumir por sí mismo lo que el hombre y las comunidades inferiores pueden hacer por sí solos, y bien. Únicamente ha de suplirlos cuando acusan falencia o impotencia. Lo cual importa reconocer la libertad del hombre para administrar su vida, y con su vida, los nucleamientos sociales hacia donde esa vida se proyecta y se prorroga. El estado no puede hacerlo todo, porque grandes zonas quedan al margen de su poder, circunscripto únicamente a la misión de atender el bien común y de realizar la justicia.

Y ya hemos completado sucintamente nuestro esbozo. El derecho natural, en cuanto doctrina filosófica, deja un sustrato provechoso para la filosofía política. No hemos dicho nada nuevo, ni tampoco hemos elaborado una tesis personal. Por modesta, nuestra tarea ha procurado suministrar reflexiones sencillas, tal vez enderezadas más a los estudiantes que a quienes están diestros en los menesteres de la ciencia política. De todos modos, repensar lo que a través de los siglos preocupó a las mentes rectoras de Platón, Aristóteles, Cicerón, San

²⁵ "Porque un levantamiento popular no es una sedición, sino una defensa legal del derecho inalienable del cuerpo político a la realización del bien común", ROMMEN, *ob. cit.* p. 544.

²⁶ Para una brillante exposición del tema, ver LUIS SÁNCHEZ AGESTA, *Los principios cristianos del orden político*, Madrid, 1962, p. 79 y sig.

Agustín, Santo Tomás, Suárez, Grocio, etc., jamás será tiempo perdido. Más bien, revitalizará la fecunda idea de que el hombre, necesariamente miembro del estado, no se despoja de su semejanza divina cuando con su prójimo comparte la vida comunitaria en la organización política.

*

Antes de concluir, queremos despejar una posible objeción. ¿De qué vale, podría argüirse, creer en un derecho natural anterior y superior al estado, si fácticamente el estado tiene en sí mismo la disposición suficiente de medios creadores de un derecho injusto? La pregunta nos conduce al tema de la violabilidad del derecho, no sólo natural, sino también positivo. Podemos responder que si el derecho natural es susceptible de vulneración, también padece de la misma vulnerabilidad el derecho humano o el derecho estatal. Y ello porque el derecho no responde al mundo de la causalidad física y necesaria, sino al orden moral y al mundo de la cultura. Precisamente, el deber ser del derecho ofrece la perspectiva y la posibilidad de la infracción por los comportamientos humanos²⁷. Es claro que de inmediato se observará que el derecho humano, y sobre todo estatal, disponen de coerción y de coacción en la mayor parte de los casos para sancionar el apartamiento de las conductas que lo han transgredido, en tanto el derecho natural, si es desconocido por el derecho positivo, carece de la misma eficacia. A ello contestamos dos cosas; la primera, que ya Cicerón insinuó que la lesión al derecho natural origina una reacción espontánea del mismo: el infractor, ipse se effugiet, él mismo se fuga o evade de la naturaleza; la segunda, que en el ámbito más precioso del hombre, que es su conciencia, se asegura la norma que exime de obediencia al derecho injusto; el saberse los hombres desligados axiológicamente de acatar la ley humana que conculca a la ley natural, los dota del supremo patrón ordenador de sus conductas²⁸.

Sabemos que, a continuación, se nos imputarán conexiones teológicas o religiosas, tan pronto como del examen del pensamiento jusnaturalista surja que su columna vertebral ha abrevado siempre en una vertiente religiosa, aunque no necesariamente ni siempre católica. Pues bien, esta duda se disipa plenamente. Para el surgimiento de la creencia en el derecho natural fue históricamente, y sigue siendo, imprescindible, el abandono de la idea de que todo derecho es sagrado o divino. Cuando el hombre primitivo engloba el orden físico

²⁷ Véase nuestro libro *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit. p. 44, nota 149.

²⁸ "La conciencia es la última instancia subjetiva del obrar humano, de tal suerte que ella decide sobre el valor de la acción desde el lado moral subjetivo". WELZEL, *ob. cit.* p. 76.

y el orden humano en la unidad de una ley divina, y adhiere a la noción de que las leyes humanas participan de esa misma divinidad o sacralidad, falta el supuesto mental necesario para concebir la distinción entre un orden natural y un orden humano. Mientras Heráclito decía que todas las leyes humanas se nutrían del uno divino, y se pensaba en un cosmos que abarcaba a todos los seres, dioses y hombres, no habían aparecido las bases para diferenciar la *physis* del *nomos*, la naturaleza inmutable y las leyes humanas cambiantes. Unicamente al irse desligando el pensamiento de esa especie de panteísmo, podrán los hombres comprender que el orden o derecho natural está por encima del orden o derecho humano como algo diferente. La dualidad de ordenamientos, uno superior y otro inferior que debe subordinársele, pero que de hecho no siempre ni necesariamente se le subordina, elimina aquella confusión, porque antes ha suprimido la idea de que todas las leyes, aun las humanas, son intrínsecamente leyes de los dioses²⁹.

El derecho natural cristiano, bien que no incurre en un divorcio ateo con la ley eterna o la ley divina, capta el radical deslinde entre lo que es dado por el orden natural, y lo que es construido por los hombres como derecho positivo. Y acá topamos con la problemática ya esbozada de que este último, además de ser violable por los hombres, es capaz asimismo de quebrantar la sumisión que le debe al derecho natural. De ahí que, por su confrontación con el orden natural o con el valor justicia, el derecho humano pueda ser calificado de justo o de injusto, de mayor o menor justicia. Porque derecho natural y derecho positivo, con estar relacionados, no son la misma cosa.

Despejada la duda de la teologización del derecho natural, todavía nos resta recordar que al derecho natural clásico, tanto como a los valores en la moderna axiología, se los reputa susceptibles de descubrimiento y conocimiento racionales. La razón humana es hábil para captar y develar a ambos, lo cual está muy lejos del racionalismo a ultranza y afrancesado que, desde principios racionalmente elaborados deduce apriorísticamente un código ideal en total prescindencia de la experiencia y de la historia³⁰.

Cuando se dice que el derecho natural es racionalmente asequible por el hombre, sin entrar al intrincado problema de la separación

²⁹ Volvemos a remitir a las citas de ROMMEN, *ob. cit.* p. 178 y 179, y de WELZEL, *ob. cit.* p. 3 y 4.

³⁰ Quizás fuera bueno retomar la idea orteguiana de la razón vital, recordando que para ORTEGA y GASSET la razón es toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Nos evadiríamos de nuestro tema si ahondáramos éste, que insinuamos a mero título de vincular ambos. Puede verse algo en nuestro libro *La historicidad del hombre, del derecho y del estado*, cit. p. 55/57.

entre filosofía y teología, entre razón y fe ³¹, se reconoce que la persona está dotada también naturalmente de una facultad capaz de conocer el derecho natural, tanto en su norma objetiva (la causa final del hombre) como en la norma manifestativa (la naturaleza humana) y en la subjetiva (síndéresis). Tal enseñanza, explicada por Cicerón y por Santo Tomás, si bien afirma después del advenimiento del cristianismo que la razón es suficiente, no descarta la revelación como camino de conocimiento solidario con el otro ³². De tal modo, el derecho natural se desembaraza de todas las imputaciones que lo adhieren a una concepción teológica o religiosa. No es menester, entonces, enrolarse en una confesión religiosa para admitir el buen servicio que la creencia en el derecho natural presta a la filosofía política, ni hay tampoco ateísmo válido que, por negar a Dios, tenga que apostatar del derecho natural, porque para mostrar el enclave de éste en la naturaleza de las cosas, Grocio ³³ llegó a afirmar que el derecho natural existiría aunque Dios no existiera ³⁴.

GERMÁN J. BIDART CAMPOS

³¹ Algo de esto hemos abordado en nuestro libro citado, p. 57 y sig. y sus notas. Es cierto que la racionalización absoluta del derecho natural tuvo, históricamente, su origen y su explicación en la ruptura con la divinidad, en el culto de las luces y de la diosa Razón, en la naturalización de la moral (moral natural), de la religión (religión natural) y de la vida. (Véase PAUL HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid.) Pero no siempre se ha basado en el ateísmo, sino muchas veces en el deísmo.

³² Cf. WERNER GOLDSCHMIDT, *Introducción al derecho*, Ed. Aguilar, 2ª ed., p. 111-113.

³³ GROCIO profesa un jusnaturalismo racional, optando por la corriente tomista y suareciana en el dilema de razón y voluntad, y pretende extraer de la razón un derecho natural "tan común a todos los hombres, que no tolere ninguna diferencia religiosa". (Cf. WELZEL, *ob. cit.* p. 162.) No es, pues, un intento de descartar a Dios para negarlo, sino de salvar al derecho natural a pesar de las divergencias religiosas, y aun del ateísmo.

³⁴ La riqueza de esta problemática nos tienta a cada paso a referencias colaterales. En esta última nota queremos aludir, dentro de la tendencia que defiende el conocimiento racional y posible del derecho natural, a tal divergencia entre apriorismo y empirismo, que tan bien ha tratado RECASENS SICHES en su *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, 1959, p. 385/421, en el que defiende la tesis básica de que la raíz de la estimativa jurídica es a priori, o sea, no procede de la experiencia, bien que tampoco el autor niegue el sentimiento de justicia que, según GOLDSCHMIDT, es un sentimiento no irracional, porque responde a razones. (*La Ciencia de la Justicia*, Ed. Aguilar, Madrid, p. 29 y sig., donde enseña que el conocimiento del contenido de la justicia comienza con la experiencia, a través de casos, coincidiendo con CATHREIN cuando afirma que nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero excede de ella [*ob. cit.* p. 37]; véase asimismo de GOLDSCHMIDT, *Introducción al derecho*, cit. p. 124 y 125, donde explica que no debe confundirse el orden del conocimiento con el orden del ser; en el orden gnoseológico, la valoración es anterior al criterio general de valor, porque éste deriva de aquélla; en el orden ontológico, los criterios de valor son anteriores y no son sino descubiertos a raíz de las valoraciones.)

NOTAS Y COMENTARIOS

LA CLASE INAUGURAL DE SANTO TOMAS DE AQUINO COMO MAESTRO DE TEOLOGIA EN LA UNIVERSIDAD DE PARIS

Introducción

Al serle concedida por Aimerico de Veire, Canciller de la Universidad de París, la *licentia docendi* en febrero de 1256, Fr. Tomás de Aquino alcanzaba, a los 31 años, el grado más alto de la carrera de teología —*magister in sacra pagina*—, para el cual los Estatutos fijaban la edad mínima de 35.

Tomás había comenzado como “bachiller bíblico” en 1252, y en 1254 fue promovido a “bachiller sentenciario”. Precisamente en aquellos años, la Universidad asistía a la accidentada lucha de los maestros seculares contra las nuevas Ordenes mendicantes. Sólo el 12 de agosto de 1257, y después de haber intervenido expresamente a su favor el Papa Alejandro IV, el joven dominico, y su colega franciscano Fr. Buenaventura fueron recibidos oficialmente por el cuerpo de profesores.

Sin embargo, el Aquinate había tomado de hecho posesión de su nuevo cargo en los primeros meses de 1256¹, con el solemne *Principium*, o clase inaugural, que dictó en medio de la agitación estudiantil provocada por los seculares.

Sólo por obediencia decidió el nuevo Maestro afrontar la ceremonia tradicional; no se sentía preparado, y no sabía qué tema escoger; pero la noche anterior tuvo un sueño en el que se le señaló un versículo del Salmo 103: “*Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra*”².

*

A principios de este siglo, fueron encontrados por Francesco Salvatore, en un códice de Santa Maria Novella (Florencia), dos discursos titulados *Sermo primus Fratris Thomae*, y *Sermo secundus*, del mismo autor. Su contenido coincidía con el indicado por las fuentes antiguas para las lecciones inaugurales del Angélico, y pudo establecerse que se trataba de *reportationes*, o apuntes tomados sobre ellas por Fr. Remigio de Girolami, O. P.³ Grabmann (1925)

¹ La fecha exacta cae entre la carta de Alejandro IV del 3 de marzo, en que ordena efectuarla cuanto antes, y otra carta del 17 de junio, en la cual el Papa se queja de los desórdenes ocurridos durante la ceremonia.

² La narración de este episodio aparece ya en las *Vitae fratrum* de Gerardo de Frachet, obra publicada sólo tres años después (1259); aunque no da el nombre del protagonista, lo identifica suficientemente.

³ El *Sermo secundus*, anterior cronológicamente, es su primera *lectio* como bachiller bíblico.

y Mandonnet (1927) confirmaron la autenticidad del hallazgo. Así se recuperaron, tras largos siglos de olvido, dos *lectiones* de Sto. Tomás, cuyo interés es realzado por las especiales circunstancias en que fueron pronunciadas.

La primera edición es del mismo Salvatore (*Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1912); la siguieron las de Berthier (en *S. Thomas Aquinas "Doctor communis" Ecclesiae*, Roma, 1914; I, p. 11-14), Mandonnet (en *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia*, París, 1927; t. IV, p. 481 ss) y Verardo (en *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica*, Turín, Ed. Marietti, 1954; t. I, p. 441-443). Nuestra traducción se basa en las dos ediciones citadas en último término.

Lo incluido entre corchetes no figura en el original; se agrega además la numeración de los versículos de los textos bíblicos citados (en el caso de los Salmos, también el número de cada uno según la Vulgata). Hemos verificado todas las indicaciones dadas por las ediciones utilizadas, y agregamos la referencia a Judit 7,8, pues el texto correspondiente ("Filiis Israel...") no estaba identificado como cita.

Es de notar que no hay ninguna referencia a Aristóteles, u otros filósofos; las citas de los Santos Padres son 5; y sobre todo, las de la Sagrada Escritura alcanzan a 43 (26 del Antiguo Testamento y 17 del Nuevo): su texto coincide, al menos sustancialmente, con el de la Vulgata; como es habitual, en el códice se dan sólo sus primeras palabras, quedando el cuidado de completarlas al arbitrio del lector o editor.

La traducción de las citas se ha hecho sobre el texto proporcionado por Santo Tomás; solamente en un caso (DIONISIO, *De Ecclesiastica Hierarchia*, V. 504 C) se recurrió al original, por su mayor claridad. En cuanto al texto de base, Salmo 103,13, se lo ha adaptado ligeramente a nuestra sintaxis, siguiendo a las nuevas versiones (incluido el Salterio de Pío XII), que se apartan así de la fidelidad literal de la Vulgata al hebreo; por lo demás, el sentido no cambia en absoluto.

Respecto de la exégesis, es interesante recordar que poseemos una exposición de Santo Tomás sobre el tema, que es contemporánea del *Principium*: su primera *quaestio disputata*, de abril/mayo de 1256, trata precisamente *De sensibus Sacrae Scripturae*. Las ediciones la incluyen en el *Quodlibetum* VIII, q. 6 (si bien no se trata de una *quaestio de quolibet*). Puede compararse su doctrina con la expuesta 11 años más tarde, en la *Summa Theologiae*, I, q. 1 a. 10.

SERMO PRIMUS FRATRIS THOMAE

"Riegas los montes desde tus alturas:
del fruto de tus obras se saciará la tierra" (S. 103,13)

"El Señor y Rey de los cielos instituyó desde toda la eternidad la ley de que los dones de su Providencia llegaran hasta las [creaturas] inferiores a través de [otras] intermediarias. "Es ley sacratísima de la Divinidad, que lo posterior sea conducido por medio de lo anterior a su luz divínísima" (DIONISIO, *De Ecclesiastica Hierarchia*, capítulo V).

Y esta ley se realiza no sólo en el orden espiritual, sino también en el corporal: "Del mismo modo, pues, que los cuerpos más toscos y débiles son gobernados, según un orden determinado, por los más perfectos y potentes, así también todos los cuerpos por el espíritu racional de vida" (AGUSTÍN, *De Trinitate*, III, [4]).

A eso se debe que el Señor haya expresado, en el [versículo del] Salmo [que comentamos], la referida ley, en cuanto se aplica a la comunicación de la sabiduría espiritual, bajo una metáfora de orden corporal. Vemos sensiblemente cómo las lluvias proceden de las *alturas* de las nubes y riegan los *montes*, que entonces dan origen a los ríos, con los cuales se sacia la *tierra*, y es fecundada. De modo semejante, desde las *alturas de la divina Sabiduría* es regada la mente de los *doctores* —simbolizados por los montes—, y por el ministerio de éstos la luz⁴ de la divina Sabiduría se transmite hasta la inteligencia de sus *oyentes*.

Así pues, en el versículo citado podemos considerar cuatro [puntos]:

- I. La elevación de la doctrina espiritual. II. La dignidad de sus doctores.
- III. La condición de los que la aprenden. IV. El orden en que se comunica.

I

Su *elevación* se indica en las palabras “Desde tus alturas” ([que] la Glosa [interpreta] “De más altos misterios”).

La doctrina sagrada es elevada por tres [motivos]:

1) Por su *origen*: pues ésta es la sabiduría de la que se dice que proviene “de lo alto” (Sant 3,15): “Fuente de la Sabiduría [es] el Verbo de Dios en las alturas” (Eccli 1,5).

2) Por la dificultad de su *objeto*. “Yo habité en las grandes alturas” (Eccli 24,7) a) Hay en efecto, *algunas alturas* de la Sabiduría divina a las que todos, aunque imperfectamente, llegan: puesto que “conocer que existe Dios es inherente por naturaleza a todos” (JUAN DAMASCENO, [De Fide Orthodoxa, I,1.3]). Bajo este aspecto se dice en Job 36,25: “Todos los hombres Lo ven, [cada cual lo contempla de lejos]”. b) Hay otras *más altas* a las que, con la sola guía de la razón, llegaron nada más que los sabios. A ellos se aplica lo de Rom, 1,19 “Pues lo que es conocido de Dios, es manifiesto en ellos”. c) Pero hay otras *altísimas*, que sobrepasan toda razón humana. Aludiendo a éstas, dice Job 28,21: “Escondida está la Sabiduría [a los ojos de todos los vivientes]”; y el S 17,12 “Hizo de las tinieblas su escondite”. Pero instruidos por el Espíritu Santo, que “penetra aun las profundidades de Dios” (I Cor 2,10) los doctores sacros las expusieron en el texto de la Sagrada Escritura. Y estas [últimas] son las “grandes alturas” en las que se dice que habita la Sabiduría.

3) Por la sublimidad de su *fin*. Este es altísimo, ya que no es sino la vida eterna: “Esto ha sido escrito [para que creáis que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios: y creyendo tengáis vida en su Nombre]” (Jn 20,31).

II

“Buscad las cosas de lo alto” (Col 3,1). En efecto, en razón de la elevación de esta doctrina se requiere *dignidad*⁵ también en sus doctores: por eso se los simboliza como montañas, en las palabras “Riegas los montes”. Y esto se debe a tres [caracteres]:

1) La *altura* de las montañas, que elevándose de la tierra se avecinan al cielo; así, en efecto, los doctores sagrados, despreciando lo terreno, anhelan

⁴ Quizás debería ser “el río”: *flumen* en lugar de *lumen*.

⁵ Corrección del editor. En el código: “elevación” (*altitudo*).

solamente lo celestial: "Nuestra sociedad está en los cielos" (Fil 3,20). Por eso se dice del que es Doctor de los doctores, Cristo: "Se elevará sobre los montes, y afluirán [a Él todas las naciones]" (Is 2,2).

2) Su *resplandor*, al ser lo primero que iluminan los rayos [del sol]; de manera semejante los doctores sagrados reciben en primer término la luz intelectual: pues como las montañas, los doctores son lo primero que iluminan los rayos de la divina Sabiduría. Cf S 75,5: "Al iluminar Tú maravillosamente desde los montes eternos..." (es decir "desde los doctores", que participan de la eternidad). Fil 2,15: "Entre los cuales brilláis [como luminarias en el mundo]".

3) La *protección* que constituyen las montañas, que defienden la tierra de los enemigos; así deben ser también los doctores de la Iglesia, defendiendo la fe contra los errores. "Los hijos de Israel no ponen su confianza en las lanzas ni en las flechas, sino que los montes son su defensa" [Judit 7,8]. Por eso reprocha Ezequiel (13,5) a algunos: "No os levantasteis en contra, [ni pusisteis muralla para la Casa de Israel]".

Por consiguiente, todos los doctores en Sagrada Escritura deben ser:

1) *Eminentes*, por la elevación de su vida, a fin de que sean capaces de *predicar* con eficacia. Porque, como dice Gregorio en su *Pastoral* [en realidad, en *In Evangelio*, I,12] "es inevitable que sea desoída la predicación de aquél cuya vida se desprecia"; [y según] Eccl 12,11 "Las palabras de los sabios son como agujones, y como clavos [fijados] en lo alto": es decir, que el corazón no puede ser agujoneado o traspasado por el temor de Dios, si no es impresionado por la elevación de vida [del predicador].

2) *Ilustrados*, para que enseñan con idoneidad en sus *lecciones*. "A mí, el menor de todos los santos, [me ha sido dada esta gracia, de evangelizar entre las naciones las inescrutables riquezas de Cristo, y de iluminar a todos, cuál es la dispensación del misterio escondido desde la eternidad en Dios, Creador del universo]" (Ef 3,8-9).

3) *Provistos de argumentos*, para que con la *discusión* refuten los errores "Yo os daré [palabras y sabiduría, a la que no podrá resistir ni contradecir ninguno de vuestros adversarios]" (Luc 21,15).

Y de estas tres funciones, es decir, predicar, dar clase y disputar, dice Tito 1,9: "Para que sea capaz de exhortar (*praedicatio*), en la doctrina sana (*lectio*), y vencer a todos los que la contradicen (*disputatio*)".

III

La *condición de los que aprenden* esta doctrina es representada por la imagen de la tierra, en las palabras "Se saciará la tierra". Y esto se debe a que la tierra es

1) *Lo más bajo*: "El cielo arriba y la tierra abajo" (Prov 25,3).

2) *Estable y firme*: "La tierra está firme para siempre" (Eccl. 1,4).

3) *Fecunda*: "Que germine la tierra..." (Gén. 1,11).

Y de modo semejante ellos, a imagen de la tierra, deben ser:

1) *Bajos*, en cuanto a la humildad: "Donde está la humildad, allí la sabiduría" (Prov 11,2).

2) *Firmes*, por la rectitud de la estimación: "Para que no seáis niños en el juicio" (Ef 4,14 [cf I Cor 14,20]).

3) *Fecundos*, para que las palabras en que recibieron la sabiduría fructifiquen en ellos: "Lo que cayó en buena tierra, [son los que con corazón bueno y generoso, cuando escuchan la palabra la retienen, y dan fruto con paciencia]" (Luc 8,15).

Se requiere, pues, en ellos:

1) Humildad, en el *aprendizaje*, que se hace escuchando: "Si inclinas tu oído, [recibirás la doctrina, y si te agrada escuchar, serás sabio]" (Eccli 6,34).

2) Rectitud de estimación, en el *juicio* de lo que escuchan: "¿No juzga el oído las palabras?" (Job 12,11).

3) Fecundidad, en la *investigación*, por la cual el buen discípulo, de pocas cosas oídas, enuncie muchas: "Da ocasión al sabio, y aumentará su sabiduría" (Prov. 9,9).

IV

El *orden de adquisición* de la doctrina sagrada se indica aquí en tres [aspectos]:

1) El orden de su *comunicación*, y la cantidad y calidad del don recibido. No todo lo que está contenido en la Sabiduría divina puede comprenderlo la inteligencia de los doctores. Por eso no dice "Vuelcas en los montes las alturas" sino "Riegas los montes desde las alturas". Job 26,14: "He aquí que estas cosas han sido dichas de parte [de sus caminos; y si apenas hemos oído un débil eco de su Palabra, ¿quién podrá resistir con su mirada el trueno de su Grandeza?]".

De modo semejante, no todo lo que los doctores comprenden lo transmiten a sus oyentes. Cf II Cor 12,4: "Oyó palabras misteriosas que no le es lícito al hombre decir". Por eso no dice "Entregando a la tierra el fruto de los montes" sino "Saciando la tierra del fruto".

Y esto es lo que dice Gregorio (*XVII Moraliū*, exposición de Job 26,8 "Que retiene las aguas..."): "El doctor no debe predicar a los ignorantes todo cuanto sabe, porque él mismo no es capaz de conocer de los divinos misterios cuánta es su grandeza".

2) Se indica también el *modo de posesión*.

Dios posee la sabiduría *por naturaleza*: por eso se dice que las alturas son "suyas", es decir, naturales para Él. "En Él la ciencia [y la fortaleza, Él posee el consejo y la inteligencia]" (Job 12,13).

Los doctores, por su parte, *participan* de la ciencia *con abundancia*: por eso se dice que son "regados desde las alturas". "Regaré el jardín..." (Eccli 24,42).

Sus oyentes, en cambio, *participan* de ella *en la medida suficiente*: y esto es lo que significa la "saciedad de la tierra". "Me saciaré cuando aparezca tu Gloria" (S 16,15).

3) Por último, se indica *en virtud de qué* se realiza la comunicación.

Dios comunica la sabiduría *por propia virtud*: por eso se dice que "riega los montes" por Sí mismo.

En cambio, los doctores no comunican la sabiduría sino *como ministros*: por eso el "fruto de los montes" no se les atribuye a ellos, sino a la obra divina: "Del fruto de *tus* obras..." Cf I Cor 3,4: "Qué es, pues, Pablo?" *ibid*, 5: "Ministros de Aquél a Quien creísteis."

Mas, "¿quién puede ser apto para tanto?" (II Cor 2,16). Pues los ministros que Dios requiere han de ser: a) *inocentes*: "El que anda por camino inmaculado, ése fue mi ministro" (S 100,6); b) *inteligentes*: "Agrada al Rey el ministro inteligente" (Prov 14,35); c) *fervientes*: "Que haces a tus ángeles espíritu y a tus ministros fuego ardiente" (S 103,4); d) *obedientes*: "Sus ministros, que hacen su Voluntad" (S 102,21).

Pero aunque uno, de por sí, no esté a la altura de tan grande ministerio, puede sin embargo esperar que Dios lo capacite: "No que seamos capaces de pensar algo con nuestras fuerzas, como si viniera de nosotros, sino que nuestra capacidad viene de Dios" (II Cor 3,5).

Mas debe pedirlo a Dios: "Si alguien necesita sabiduría, [que se la pida a Dios, que da a todos con abundancia, y sin reproche, y le será dada]" (Sant 1,5).

Oremos. Que Cristo nos [la] conceda. *Amén*".

Introducción y versión literal de

GUSTAVO A. PIEMONTE

LAS RELACIONES ENTRE MENTE Y CEREBRO

El libro "The Neurophysiological Basis of Mind"¹ del Premio Nobel sir John C. Eccles es una obra realmente interesante. Por el contenido y por lo que significa. Eccles, profesor de fisiología en la Universidad de Canberra, fue galardonado con el Nobel para Fisiología y Medicina en 1963 por sus investigaciones neurofisiológicas. Este distinguido científico australiano cuenta entre otros antecedentes con el de haber trabajado junto a Sherrington. De allí derive tal vez, la amplitud de sus intereses, como lo muestra la obra que a continuación comentaremos. En ella, luego de repasar los principios fundamentales de la moderna neurofisiología, su autor aborda resueltamente el problema de las relaciones mente-cerebro, y lo hace alegando que "la tarea" de la ciencia (y ciencia en su perspectiva es la ciencia experimental) es tratar de responder a la pregunta: "¿quiénes somos nosotros?"².

Estamos, pues, bien lejos de la presunción positivista de una ciencia asépticamente fenoménica, ajena a las grandes preguntas que han sido siempre, como la formulada por Eccles, motor del saber y su meta. Es un excelente testimonio de que la ciencia positiva empieza a confesar, por boca sus propios cultivadores, la imposibilidad de desentenderse de tales interrogantes. Más aún, en ellos se resolvería, como dice nuestro autor, la búsqueda científica. Esta actitud es todo un avance.

Pero no quisiéramos con esto expresar un error simétricamente contrario al positivista, como sería pretender que la "ciencia" positiva, tal cual hoy se la entiende y cultiva, pueda abarcar y llegar a responder aquellas preguntas. Aunque sí, la declaración de un autor como el que comentamos, suministra un buen argumento, de facto y ad hominem, no sólo contra el positivismo científico sino contra el dualismo filokantiano entre "ciencia" y "filosofía", todavía en boga hasta entre los propios seguidores de la filosofía tradicional³.

Inmediatamente de haber enunciado tan laudable objetivo, Eccles vuelve a ser hijo de su tiempo y de su formación cultural. Nos indica que va a estudiar aquel tema —qué somos— usando el *método científico*, el que resulta ser, según explica, no un método sino una filosofía: para Eccles método

¹ Oxford University Press, first edition 1953, rep. 1960, Oxford.

² "Who are we? ...is not only one of the tasks, but *the* task, of science...", *op. cit.*, pág. 261.

³ Una lúcida exposición de esta postura la hizo, como se sabe, Maritain en *La Philosophie de la Nature*, P. Téqui, París, sin fecha.

científico es el que *considera al cuerpo como una máquina*: "...we have firstly considered the body as a machine operating according to the laws of physics and chemistry..."⁴. Es verdad que la ciencia moderna se ha casi identificado con el mecanicismo, y en esto nuestro autor lo que hace es ser sencilla (y un poco ingenuamente) sincero. Tampoco es inconsecuente cuando al abordar el problema "mente-cerebro" y concretar el sentido de estos términos, dice que entenderá por "mente" *conciencia*. Tras esta afirmación está Descartes y decimos que no es inconsecuente Eccles porque al lado del mecanicismo no logra tampoco desprenderse del dualismo cartesiano, que signa también a la modernidad. En efecto, el mecanicismo no puede sostenerse mejor que en una perspectiva cartesiana, dualista, o en su epígono materialista. Este, debido a las dificultades del dualismo, termina reduciendo todo a materia, pero entendida, eso sí, al modo cartesiano de "res extensa". La ciencia moderna ha limitado la realidad físico-material a la cantidad, a los sensibles comunes. Desde Galileo el objeto de las ciencias físicas serán estos sensibles, en base a la célebre distinción entre cualidades primarias y secundarias, al negar fisicidad a los fenómenos no cuánticos. Quedándose la ciencia sólo con los sensibles comunes, la realidad material es de hecho reducida a lo cuántico y esto a la extensión y el espacio: "sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem", dice Santo Tomás⁵. Lo grave será, como ha señalado de Anquín⁶, que, al reducirlo todo a la extensión, al espacio, como no sabemos lo que éste sea, queda todo inexplicado y vacío.

Pero limitemos por ahora nuestra glosa a ese punto tan importante de la concepción de Eccles: la reducción de mente a conciencia, y la pretensión de definir la conciencia como aquello en lo cual no hay inferencia, *lo dado inmediatamente* por oposición a lo sensorialmente percibido. Esto último, para Eccles, que alega textos de Sherrington y Russell, carece del carácter inmediato de los hechos de conciencia, es *observable* pero no *experiential*, para usar su distinción.

He ahí una grave confusión. Porque ni los datos de conciencia son *inmediatos* absolutamente hablando y en sentido pleno, ni la pretendidamediatez atribuida a la percepción sensorial puede servir para distinguir conciencia (mente) y percepción.

Empecemos por la "mente". Como ha sido suficientemente mostrado en análisis muy finos e imparciales⁷, la conciencia (y el dato de conciencia) no versa sobre sí misma, sobre su propio acto o fenómeno, sino sobre un *objeto* dado a su conocimiento. Conciencia, como dice Sartre, no es más que presencia de algo a mí. Conciencia soy yo conociendo algo. Lo que conozco y es conciente, en consecuencia, es algo —un objectum— que no es ni mi conciencia ni algo de ella, ni el acto cognitivo de mi conciencia. Hay sí, en ese acto de conocer algo, un conocimiento concomitante del conocer, un conocimiento de que conozco, conocimiento que me dice, cuando conozco, que conozco. Esta conciencia concomitante es un dato que se me da junto con el conocimiento del objeto conocido y que goza de su *inmediatez*. Pero, y esto es lo que Eccles no distingue, este conocimiento de mi acto es absolutamente oscuro, es decir, la conciencia de él no me dice prácticamente nada de él. El

⁴ *Op. cit.*, pág. 261.

⁵ *Summa Theol.*, Ia., q. 78, a. 3, ad. 2.

⁶ *Cognición, Conocimiento, Extrapolación, Alienación y Sabiduría*, Rev. Humanitas, Nº 12, págs. 35-37. Recopilado en *Ente y Ser*, Gredos, Madrid, 1962.

⁷ J. P. SARTRE, *L'Imaginaire*, Gallimard, París, 1948

conocimiento del objeto, en cambio, *me dice de él*. En una palabra, que debiera entenderse conciencia como *con-ciencia*⁸.

¿Que puedo yo volver sobre mi acto y hacerlo "objeto" de conocimiento, de estudio (conciencia refleja)? En efecto, pero muy relativamente. En rigor ese "dato de conciencia" no puede objetivarse sino reflejamente, con lo cual no resulta ya *inmediato*, que es lo que se le escapa a Eccles.

Así, pues, el carácter de immediatez atribuido al hecho de conciencia en contraposición con el carácter inferencial del conocimiento sensible es gratuito. En un conocimiento sensible es justamente el *dato* sensible lo inmediato, lo intuitivo, y no el acto como tal, del que tengo conciencia, sí, pero cuya conciencia sólo me dice de su existencia y nada de lo que él es. Sólo reflejamente y con todas las dificultades que este carácter supone, que son, por lo demás, las conocidas dificultades de la introspección, puedo "objetivarlo", para usar un término que en este contexto resulta impropio. Es esta dificultad inicial del singular psicológico lo que acarrea las enormes dificultades del universal psicológico (objeto de la psicología), de aquél abstraído. Porque el universal psicológico arrastra esta rémora es que la psicología se presenta tan particularmente difícil⁹.

Resumiendo, digamos con un ejemplo que, cuando veo un color o entiendo un juicio, son el color y el juicio los que se me dan inmediata y claramente en mi acto. De éste muy poco es lo que me entero, aunque tengo conciencia de él. Estos famosos "datos inmediatos de la conciencia" no son tales stricto sensu, y por eso no pueden constituir formalmente el objeto de la psicología, aunque sean su núcleo inicial fundamental. Este núcleo inicial hará inteligible, eso sí, la experiencia psicológica externa (extrospección), quedando así constituido el objeto de la psicología como fruto de la *experiencia interna de experiencias externas*, y asumidas en una unidad introspección y extrospección.

Eccles desconoce estas distinciones, adoleciendo por ello la que él hace entre observación y experiencia (entre lo perceptivo y lo mental), de una gran endeblez a pesar de su aparente obviedad.

Sobre esta distinción Eccles funda el concepto de "mente" que va a relacionar con el de cerebro. El comienzo no es feliz y debilitará su encomiable intento de defender la objetividad de lo mental. Pero antes de seguir con su exposición, resumamos los reparos que hemos creído necesario hacerle. Ante todo señalemos la ausencia de precisión de los términos "directo" o "inmediato". Para ello debiera estar en claro la diferencia entre experiencia interna y experiencia externa, a medias insinuada por Eccles, pero que según su formulación resulta sólo parcialmente verdadera. Recurramos, con de Koninck, a un sencillo ejemplo: Yo siento que muevo mi mano como mía, la mano que estoy en este momento replegando, cerrando. La siento tocarse. Tengo la experiencia interna de tener esta experiencia externa. Yo ignoro, no obstante, todo lo que es necesario de estructura orgánica complejísima a este doblar mi mano. Mi experiencia interna es clara y directa, sobre todo en comparación con mi experiencia externa, y en este sentido tiene razón Eccles con

⁸ No hemos querido insistir, por brevedad, en los tres sentidos del término "conciencia". La primera acepción, que es impropia pero usual y por esto la hemos asumido, identifica conciencia con conocimiento. Sobre este abuso cf. J. DE TONQUÉDEC, *Critique de la connaissance*, 1ª parte. La segunda acepción es la de conciencia espontánea o concomitante al conocimiento de algo. Y la tercera, la de conciencia *refleja* (re-flexere o retorno sobre el acto o sobre el sujeto de conocimiento).

⁹ Cf. CH. DE KONINCK, *Introduction a l'étude de l'âme*, Université Laval, Quebec, 1948.

su distinción entre “observación” externa y “experiencia” interna. Pero si llevamos más allá el análisis veremos que esa experiencia interna ni es clara, ni totalmente directa. En efecto, este *sentir* y este *ver*, que yo capto al sentir y al ver *mi mano*, es experiencial, vivencial, y por ello indubitable, certísimo. Pero de lo que consistan los actos de ver y sentir nada sé ni nada se me dice por el hecho de sentir y ver y de saber que siento y veo. Mi conciencia de ellos, que acompaña al ver y sentir, sólo puede ser objeto reflejo y no directo de mi consideración. El objeto directo de esta experiencia interna es *lo visto* y lo sentido, y esto es lo único que *directamente* se me da. Se equivoca, pues, Eccles, cuando ve a la percepción sensorial (observación externa, como él la llama) como indirecta o “inferencial” en comparación con la experiencia interna o “mental”, según su terminología.

El dato de conciencia o hecho mental es reflejo en cuanto ponemos la atención sobre él, y en este sentido el dato perceptivo-sensorial es más inmediato y directo que él. Claro, que en relación a la experiencia externa los datos de conciencia son más inmediatos, en el sentido, por ejemplo, de que es más inmediata la conciencia del acto de ver la luz que saber, siendo ciego, toda la física de la luz y sus leyes, como dice de Koninck. En nuestro ejemplo anterior: aunque el sentir que doblo la mano nada me diga de lo que es sentir, y aunque el sentir que la doblo sea un dato que oscuramente acompaña al hecho de doblarla, esta conciencia del sentir es “inmediata” en comparación con el saber que el anatomista pueda tener de las estructuras corporales necesarias al doblar la mano.

Por estas razones, aunque las estructuras físicas de las plantas sean, en cuanto experiencia externa, más simples y claras que las estructuras animales, de la *vida* animal tengo una experiencia interna y por ello inmediata, mientras que la *vida* vegetal permanece totalmente cerrada e impenetrable para mí, aunque conozca mejor su organización corporal.

La indistinción conceptual de Eccles, que proviene de su formación positiva, de la tradición empirista y por ende nominalista en que se mueve, llega a un punto crítico cuando establece *la existencia de una escala indefinida de transiciones entre la percepción externa (lo observable) y la aprehensión directa e interna (mental)*: de la autoconciencia del “yo” a la percepción de un objeto a distancia por los sentidos externos. Entre ambos extremos de la directa aprehensión y la percepción externa, se abre una serie de grados: autoconciencia o mera experiencia de ser; conciencia del yo en un estado emocional; conciencia de un dolor vago (dolor de cabeza, visceral, etc.); percepción de un dolor agudo localizado (un pellizco); percepción de contacto con un objeto externo; percepción por receptores a distancia (vista, oído).

Como se ve nuestro autor concibe las categorías de “interno” y “externo”, de mediato e inmediato, de una manera puramente espacial, sensitiva. *Ver*, para Eccles, por ser “a distancia”, es menos directo que *tocar*. Sentir un malestar visceral es más directo e inmediato que tocar una cosa.

Esto es verdad sólo en un sentido, tal vez el menos importante y “psicológico”. Porque tan inmediato e interno es ver (en tanto que ver) un color a 10 metros, como sentir (en tanto que sentir) un dolor de estómago. Como actos u ocupaciones vitales, son uno y otro de experiencia interna, por ello directos y por ello certísimos. Que el *objeto* de la vista (lo visto) resulte menos experiencial y directo que el objeto de lo sentido (lo tactado), proviene del carácter mismo del *dato* suministrado por ambos sentidos (lo próximo y distante físicamente), y no de los actos psicológicos de ver y de tocar como tales. El hecho de que uno sea existencialmente menos fiable que el otro, de

que existencialmente pueda uno engañarse con mayor facilidad con lo que ve que con lo que toca, no hace que el ver y el tocar como operaciones vitales inmanentes de conocimiento, sean una menos vivencial (inmediata) e indubitable que la otra.

Finalizaremos esta primera parte del comentario con el reconocimiento de un valor muy positivo en el trabajo de Eccles. Siguiendo probablemente a Köhler, tiene el mérito de defender la objetividad de lo mental o psíquico, de lo subjetivo, como dice Köhler. Es tal vez por el afán de tal reivindicación que Eccles cae en esa peligrosa descalificación experiencial de lo perceptivo, achacándole un carácter inferencial y no inmediato, gozado a su juicio solamente por la experiencia interna o "mental". No obstante, a pesar de esta extremosidad, el mérito de su defensa resalta más favorablemente si se recuerda la ceguera de la ciencia moderna respecto del hecho psíquico y su índole particular. Basta recordar, para valorar más decididamente su reacción, al empirismo —el behaviorismo hoy— que, al fin, constituye uno de los elementos más fuertes del "habitat" intelectual de nuestro autor. Esta defensa de Eccles de la objetividad de lo mental es lo que hace posible, después de mucho tiempo, volver a plantear en el propio ámbito de la ciencia, sin temores vergonzantes, el viejo problema de las relaciones entre lo psíquico y lo orgánico. El positivismo hubiera calificado peyorativamente de "metafísica" una actitud así. Y pensemos que la toma un científico anglosajón.

Es sorprendente que se haya podido sospechar tanto tiempo de lo psíquico, de lo interno, como si la misma sospecha no fuera algo psíquico e interno. Aquí es plenamente válido el argumento contra los escépticos que los envuelve en su propias redes: si de todo se duda, lo primero será dudar de la propia duda. Un hecho psíquico (la sospecha ésta) tanto como la oxidación de un metal serán siempre para nosotros "hechos mentales", porque es por la mente, por el conocimiento, de la única manera que nos podemos hacer cargo de cualquiera de ellos. En buena medida el hecho psíquico, por ser de experiencia interna, inmediata, es más objetivo, más cierto y evidente, aunque por eso mismo más oscuro, que el fenómeno físico, exterior y ajeno a mí. Va en mérito de Eccles el haber sospechado, aunque no muy claramente, esta realidad. Con estos redescubrimientos de la ciencia actual comenzamos a liberarnos de la influencia de la ilusión cartesiana: lo claro y distinto es lo cierto, porque es evidente. La verdad es que *claridad y certitud* están en relación inversa para nosotros. Aristóteles lo dice humildemente y como al pasar en el comienzo del *De Anima*, al abordar justamente su definición. La afirmación de Aristóteles es capital para la teoría del conocimiento. Por haberla desconocido es que la ciencia moderna ha amputado la realidad, la ha vaciado de tal modo de todo lo no geometrizable (paradigma de lo claro y distinto), que se ha quedado con un "universo vacío"¹⁰.

De aquí que el esfuerzo de Eccles por evadirse de la aporía idealista sea verdaderamente digno de elogio, aunque sus argumentos sean menos recomendables que su intención.

¹⁰ El texto de Aristóteles está en el *De Anima*, I, c. 1, 402 a 1011, y señala cómo la realidad certísima del alma (como vida) está en relación directa con la gran oscuridad conceptual sobre ella. "La ciencia del alma (por esta relación inversa entre certitud y claridad) es certísima en cuanto a que cada uno experimenta en sí mismo que tiene un alma y que las operaciones del alma son en él", pero, "en cuanto a saber lo que es el alma, es muy difícil", dice Santo Tomás comentando a Aristóteles, *De Veritate*, q. 10, a 8, ad 8 in contr.

Sobre el "universo vacío" cf. el libro de este nombre de Ch. de Koninck, Rialp, Madrid, 1963.

Pero todo lo anterior está enderezado a plantear los términos fundamentales que permitan resolver el problema de las relaciones mente-cerebro. Eccles entiende que éste es el único órgano que directamente recibe la influencia de lo mental o psíquico (reducido, recuérdese, a lo conciente). Pasemos de largo esta discutible afirmación para glosar ya, sumariamente al menos, cómo concibe el fisiólogo australiano las condiciones de posibilidad de la interacción de mente-cerebro. El autor dedica hasta el Cap. VII de su libro a la reseña de lo que hoy se sabe del funcionamiento del sistema nervioso. Luego se encara con el problema de la relación somatopsíquica y para ello consideró necesario precisar esa concepción de la mente que ya criticamos.

Pese a la crítica hecha sigamos adelante con el apasionante "the mind-brain problem", tratado por Eccles en la última parte de su obra.

Para ello nos dejaremos guiar por la autoridad de un insigne psicofisiólogo español, el P. Manuel Ubeda Purkiss, cuyas clases sobre el tema tuvimos el privilegio de seguir en Madrid en el curso 1962-63.

Comienza señalando Eccles (pág. 264) que el dualismo cartesiano al establecer una separación radical entre la materia extensa y el pensamiento inextenso y espiritual, planteó el problema de cómo la mente puede interaccionarse con el cerebro. Es fácil, dice, descalificar hoy la explicación de Descartes, porque en su tiempo lo que se sabía acerca del cerebro era prácticamente nulo y se apoyaba en explicaciones "groseramente mecánicas". Muchos filósofos —señala— y cita a Burt, Stout, Ryle, pero no todos, como Broad y Popper, opinan que se ha hecho insostenible el punto de vista dualista y el interaccionista. Por otra parte, científicos como Eddington, Sherrington, Adrian y Le Gros Clark encuentran en el dualismo e interaccionismo el postulado inicial más satisfactorio para encarar el problema de las relaciones mente-cerebro.

Dice Ubeda Purkiss¹¹ que "después de esta tan elemental e ingenua cuenta de las doctrinas que 'filósofos' y 'científicos' han aportado a este magno problema, no puede extrañar que el desarrollo y tratamiento del mismo haga caso omiso de las aportaciones de todas las escuelas de filósofos de la naturaleza y de filósofos de la ciencia desde Aristóteles hasta Lecomte du Noüy. Este hecho nos invita a reflexionar sobre la necesidad que tiene el científico experimentalista de conocer la teoría o estructura de la ciencia y la historia del saber científico y filosófico acerca de la naturaleza, cuando intenta elevar su tarea al orden del pensamiento especulativo e hipotético para interpretar las leyes y principios subyacentes a los grandes fenómenos de la naturaleza. A propósito de esta misma cuestión el propio Sherrington, tantas veces citado por su condición de maestro, afirma que a la ciencia filosófica y no a la experimental pertenece esta tan debatida cuestión".

Eccles se plantea la pregunta sobre las relaciones entre mente y cerebro acertadamente. Luego veremos que no es consecuente, en los resultados, con la buena dirección de su pregunta. Dice: "¿Qué hipótesis científica puede ser formulada, que ofrezca garantías de solución del problema?", y citando a su maestro Sherrington, afirma: "Esta hipótesis debe representar una extensión de la ciencia natural a un campo de conceptos no sensoriales, e incluso a un campo situado fuera del sistema materia-energía del mundo material" (pág. 265).

Inmediatamente nuestro autor pasa revista a las hipótesis, que llama subsidiarias, en torno a aspectos parciales del problema de las relaciones mente-cerebro. Las resume así:

¹¹ *Lecciones de Psicología Fisiológica*, Escuela de Psicología de la Universidad de Madrid, apéndice 3, Madrid, 1963.

1. La unión de la mente con el cerebro tiene lugar primariamente en la corteza cerebral.

2. Sólo cuando se da un alto nivel de actividad de la corteza, su unión con la mente es posible. Por actividad de la corteza se entiende la originada por los circuitos neuronales activos y registrada por el EEG (electro-encefalograma). Eccles entiende que hay actividad "mental", como vimos, cuando existe "conciencia", de allí que, en los estados inconcientes en que la actividad cerebral se transfiere a niveles inferiores subcorticales, Eccles piense que *no* se da unión con la mente. Tales estados son la anoxia, anestesia, conmoción cerebral, sueño, etcétera. Puede suceder también, como señala más tarde, que estados de inconciencia acompañen a una actividad fuerte de la corteza, pero anormal, de una manera rígida y estereotipada, como en las convulsiones epilépticas, o en el electroschock. La red neuronal, al no funcionar normalmente en estos casos, deja de ser punto de relación del cerebro con la mente.

3. La singularidad de cada percepto es atribuible a una específica *estructuración espacio-temporal* de actividad neuronal ("pattern"), en la corteza.

4. La evocación o memoria de cualquier suceso depende de la reorganización específica de las asociaciones neuronales (engramas), en un vasto sistema de neuronas extendidas ampliamente por la corteza cerebral (equipotencialidad de Lashley). El engrama (de tipo funcional y no meramente mecánico) es concebido por Eccles y en general por la moderna neurofisiología como la estructuración de actividad neuronal promovida y mantenida por un incremento de la función sináptica, causada por y favorecida por una actividad de tipo repetitivo. Cada neurona e incluso cada nudo sináptico entran, no obstante, en la estructuración de múltiples engramas. La repetida activación de los nudos sinápticos conduce o facilita su eficacia funcional. El desarrollo de la eficacia de los nudos sinápticos es secuela del *primer suceso* que los estructuró, y su efectividad es mantenida y reforzada por cada subsiguiente reaparición en el cerebro de dicha estructuración espacio-temporal.

Ahora bien, como veremos, a estas estructuraciones neuronales correspondían en la mente también estructuraciones de la misma índole espacio-temporal. Se puede afirmar que Eccles cree que cualquier pensamiento, con su estructura correspondiente, tiene su contrapartida en una actividad neuronal. Eccles concibe un sistema de correspondencias entre las llamadas estructuras espacio-temporales neuronales con estructuras también espacio-temporales de la mente. Porque si no se entiende así, no podría concebirse su mutua interacción (por ejemplo, una "orden" de la mente al cerebro o, viceversa, una presentación evocativa del cerebro a la mente). Es impresionante esta petición de principio. Porque suponíamos que lo que se trataba de dilucidar era cómo se relacionan dos realidades heterogéneas y se termina afirmando que se relacionan porque no son heterogéneas.

Tal vez, antes de continuar, sea conveniente recordar la manera como la neurofisiología actual concibe las estructuraciones espacio-temporales a nivel neuronal, es decir de las articulaciones sinápticas. Basta recordar los mecanismos retroactivos (feed-back) que caracterizan a los circuitos corticales, medio, dice Ubéda, que asegura una actividad sináptica latente y capaz de reactivarse en cualquier momento cuando surge la actividad o impulso evocador. Existe, merced a esto, una tendencia a que tal o cual estructuración de actividad neuronal sea "evocada" (llamada a actualizarse) o promovida por una particular predisposición a que las neuronas descarguen sus impulsos (se "disparen") en virtud de determinado "input".

Volviendo a la interacción de mente-cerebro, el autor señalará luego claramente su hipótesis: la relación operativa cerebro-mente y mente-cerebro se debería fundamentalmente a que la mente posee también una cierta estructuración espacio-temporal. Llega Eccles a decir que la interacción electro-magnética proporciona un modelo valioso para esclarecer el problema de la relación mente-cerebro. Siendo la interacción electro-magnética simétrica, es decir que va de los fenómenos eléctricos a los magnéticos y viceversa, conservando ambos factores cierta autonomía, podemos pensar que la interacción cerebro-mente se realice de manera análoga (págs. 281-82). Claro, dice, Eccles, esta analogía nada nos dice del "cómo" se realiza esta interacción.

Pasa luego a considerar una hipótesis neurológica acerca de la conciencia (de los estados concientes), señalando que los estados inconcientes tienen lugar cuando un determinado tipo de estructuras neuronales poseen un nivel de actividad muy bajo. Cuando así sucede el cerebro funcionará muy deficientemente como *detector* y probablemente también como trasmisor. No obstante, es interesante indicar que para que se dé relación efectiva entre ambos extremos de la relación, sólo es preciso que una parte del cerebro esté en actividad. La prueba es que las grandes ablaciones cerebrales no producen pérdida de la conciencia. Probablemente, dice, es suficiente menos de una décima parte de la corteza en actividad para que se dé la unión de manera efectiva.

Finalmente, cuando Eccles, reunido y sintetizado todo este saber neurológico, formula una explicación al problema de las relaciones mente-cerebro no acierta a trascender su nivel, olvidando que uno de los términos de la relación comporta una realidad de otro orden y que es por ello que la explicación de tales relaciones se hace tan difícil. Eccles sólo acierta a indicar que el cerebro goza de ciertas propiedades de *"detector" con una sensibilidad de diferente clase u orden a la de cualquier instrumento físico*. Y que por esta exquisita sensibilidad es capaz de responder a pequeñísimos estímulos o campos de influencia espacio-temporal. Así se comprenderá que este tipo de máquina neuronal pueda ser actuada por un "espíritu" o "fantasma", si por estos términos se entiende un tipo de agente cuya acción escapa incluso a la capacidad detectora de los instrumentos físicos más delicados. Lógicamente con esta explicación meramente verbal, Eccles no supera en ningún momento, como dice Ubeda, el orden físico, ignorando su pensamiento toda la realidad psicológica del problema que intenta resolver.

Y esta hipótesis, es obvio, no aporta ningún concepto acerca de la naturaleza de esta mente que ejerce influencia "fantasmal" sobre el cerebro. Tampoco permite resolver cómo actúa el cerebro sobre la mente y cómo una mente sólo ejerce influencia sobre un determinado cerebro. ¿Y qué son esas estructuraciones espacio-temporales de la mente?

Es impresionante que el autor haya aceptado la realidad psíquica o mental, que la conciba inicialmente como algo distinto a lo físico-material y que termine al fin prácticamente en un materialismo. Porque, por más "sutil" que sean esas fuerzas mentales que activan a ese delicadísimo detector que sería el cerebro, tales fuerzas y la estructura misma de la mente están groseramente pensadas materialmente.

El entusiasmo de Eccles por abordar desde la ciencia experimental problemas más altos que los usuales, incluso, como dice con Sherrington y Schrödinger, "the nature of man" (pág. 286), termina en la pesantez de una visión que no despega de lo físico.

SEXTO CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL

Bajo el Patrocinio de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino se celebró el Sexto Congreso Tomista Internacional en el Palazzo della Cancellaria de Roma, del 6 al 11 de setiembre.

El Congreso versó sobre el tema de *Dios en el Tomismo frente a la Filosofía Contemporánea*. La Asamblea se inauguró la tarde del lunes 6, con un saludo del Emmo. Señor Cardenal José Pizzardo, Presidente de la Academia y Prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, una Pro-lusión del R. P. Charles Boyer S.J., Secretario de la mencionada Academia y del Congreso, y con la primera Relación sobre la *Noción del Ser divino en la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, a cargo de Etienne Gilson, de la Academia de Francia y del Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto. En los días sucesivos se expusieron y discutieron las diferentes Relaciones y Comunicaciones de los Congresistas, por la mañana y por la tarde.

El tema central del Congreso versó sobre las *cinco Vías o Argumentos de la Existencia de Dios* de Santo Tomás, analizados críticamente en todo su valor intrínseco y en su proyección sobre el pensamiento filosófico contemporáneo. Un abundante y notable conjunto de trabajos ha versado directamente sobre el problema de Dios en la Filosofía contemporánea. De este modo la filosofía tomista y la filosofía actual han sido confrontadas con toda objetividad y profundidad por hombres eminentes en el conocimiento de ambos aspectos de la filosofía. Las exposiciones fueron seguidas por amplias y libres discusiones y debates, que han logrado precisar aún más los problemas y las soluciones. El pensamiento tomista, en punto tan fundamental como el de la Existencia de Dios, ha salido así decantado y vigorizado en su perenne vitalidad, a la vez que remozado y actualizado en su formulación de acuerdo a las exigencias del pensamiento contemporáneo.

El hecho de tratarse de Filósofos católicos no ha disminuido en nada el vigor del debate, que ha sido llevado con altura pero, a la vez, con una gran libertad y afán de cimentar los argumentos racionales de la Existencia de Dios, sobre la que se sustenta toda religión natural y sobrenatural, y de presentarla de tal modo que pueda ser aprehendida por el hombre actual. Largas e intensas horas de diálogo entre eminentes maestros del Tomismo y a la vez conocedores profundos de la Filosofía actual en todo su ámbito y en su espíritu, han permitido realizar una labor crítica y constructiva sobre tan importante tema. Frente a las objeciones de hombres eminentes, que exigían gran rigor filosófico y una respuesta eficaz y adecuada al pensamiento actual, los relatores han sido sometidos a un trabajo crítico, severo y por momentos agobiador. La sola nómina de los trabajos presentados y de sus autores —en muchos casos los filósofos o teólogos más eminentes del pensamiento católico actual— dan cuenta por sí solos de la vitalidad del Tomismo contemporáneo; el cual lejos de cons-

tituir un sistema superado, se presenta como una filosofía siempre actual, capaz de responder y dar solución rigurosa a los problemas de cada época y también a los de la nuestra.

Los trabajos e intervenciones de E. Gilson, C. Fabro, J. Lotz, A. Etcheverry, D. Philippe, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi, G. Giannini, L. Bogliolo, C. Giacon, J. Di Napoli, J. Wahl, F. Selvaggi, J. Alcorta y otros, pusieron en evidencia la fecundidad del pensamiento tomista, cuando es medido en toda su profundidad y proyectado en toda su significación actual por inteligencias eminentes; a la vez que imprimieron al Congreso un sello de dignidad y jerarquía. Los trabajos serán editados en dos volúmenes con el título *De Deo*. El primero fue distribuido ya en el Congreso. Hacemos votos para que sean incluidas en el segundo, junto a los trabajos restantes, las principales intervenciones de las discusiones, que amplían y esclarecen mejor tales exposiciones. El éxito y orden de este Congreso es fruto, en gran parte, del trabajo inteligente del R. P. Charles Boyer y sus colaboradores de la Academia.

Damos a continuación la nómina de los trabajos del Congreso, que por sí sola da una idea de su amplitud y elevado nivel filosófico.

RELACIONES Y COMUNICACIONES ESPECIALES

E. GILSON, *De la notion d'être divin dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. R. MASI, *De prima via S. Thomae*. N. PETRUZZELLIS, *Il problema di Dio nel pensiero contemporaneo*. V. CAPÁNAGA, *El orden y la trascendencia en el itinerario mental a Dios de San Agustín y Santo Tomás*. I. LOTZ, *De secunda via S. Thomae Aquinatis*. G. VAN RIET, *Le problème de Dieu chez Hegel*. L. GIRARDI, *Le problème des valeurs dans l'humanisme athée contemporain*. D. PHILIPPE, *La troisième voie de saint Thomas*. M. GUÉRARD DES LAURIERS, *Si quis dixerit Deum naturali lumine certo cognosci non posse: anathema sit*. G. BONTADINI, *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*. C. FABRO, *Il fondamento metafisico della IV via*. V. J. BOURKE, *Recent approaches to a finite God*. C. BALIC, *La conoscenza dell'Essere infinito secondo Giovanni Duns Scoto*. M. DUQUESNE, *La preuve de Dieu par le gouvernement des choses*. H. DE LUBAC, *Tradition et nouveauté dans la position du problème de Dieu chez le P. Teilhard de Chardin*.

COMUNICACIONES GENERALES

U. PADOVANI, *Gnoseologia e teologia in Tomaso e Kant*. A. SOLIGNAC, *Conscience humaine et Absolu*. F. VANDENBUSSCHE, *Les approches du problème de Dieu dans la philosophie de Merleau-Ponty*. C. VALVERDE MUCIENTES, *Evolucionismo teilhardiano y quinta vía*. A. MARRANZINI, *La conoscenza di Dio in Karl Barth*. F. MARTY, *Le point de départ, pour la pensée contemporaine, de la démarche vers Dieu: réflexions sur la connaissance humaine des êtres singuliers selon saint Thomas d'Aquin*. L. BELLOFIORE, *L'esistenza di Dio nella problematica tomista e in quella sartiana*. F. BIFFI, *Dio nelle encicliche "Mater et Magistra" e "Pacem in terris"*. G. GIANNINI, *La funzione del principio di non-contraddizione nella dimostrazione dell'esistenza di Dio*. A. DONDEYNE, *Le concept d'ordre naturel dans l'éthique d'inspiration religieuse*. I. BONETTI, *Equivoci sulla causalità*. G. ISAYE, *Argumentis thomistae: Humilité, simplicité, pérennité*. L. BOGLIOLO, *De praesuppositis viarum S. Thomae ad existentiam Dei probandam*.

L. KORINEK, *Absolutum in probationibus existentiae Dei*. A. SÁNCHEZ DE LA TORRE, *El pensamiento immanentista teológico*. M. LAPIERRE, *The Approach to God in B. Lonergan's Insight*. M.-T. ANTONELLI, *Dio trascendente e l'ultima filosofia*. G. COTTIER, *De la méfiance préalable à l'égard des motivations de l'affirmation de Dieu. Une problématique de l'athéisme moderne*. V. MIANO, *La confusione e il superamento dello ateismo in alcuni filosofi cristiani non scolastici*. F. SADA, *Dio nella filosofia sovietica contemporanea*. L. LEAHY, *Les fondements de l'athéisme scientifique*. R. LAZZARINI, *La metodica filosofica moderna di fronte al mistero dell'essere assoluto*. D. COMPOSTA, *De fontibus aristotelæis tertiæ viæ S. Thomæ*. D. BASCIANI, *De argumento ex conscientia obligationis moralis ad demonstrandam existentiam Dei*. L. ROY, *Prima et manifestior via*. J. MUÑOZ, *¿Una nueva "via" de Santo Tomás?* C. GIACON, *Alcune osservazioni sulla II e IV via di S. Tommaso*. U. DEGL'INNOCENTI, *De nova quadam probatione existentiae Dei ex possibilibus*. A. PATTIN, *La structure de la "Tertia Via"*. T. MIJAKAWA, *Significato e valore della IV via della "Summa Theologiae"*. A. ROLDÁN, *¿Existe una "sexta via" valoral de la existencia de Dios?* V. DÉCARIE, *Les rédactions successives de la secundâ via de Contra gentiles, I, 13*. I. DI NAPOLI, *De Deo in philosophia Heidegger*. F. MURPHY, *God in ancient and modern catholic Apologetics*. V. CUDEIRO, *Ineficacia de las pruebas racionales de la existencia de Dios, según Miguel de Unamuno*. O. N. DERISI, *El intelectualismo realista del Tomismo, frente al irracionalismo nihilista del existencialismo ateo*. M. FERMÍN DE URMEÑETA, *Dios en Santo Tomás y en Gabriel Marcel*. J. MUZIO, *Il rapporto tra il Creatore e le creature*. C. RIVA, *De Dei existentia in Antonio Rosmini*. J. WAHL, *De existentia et de Deo in philosophia Dom Deschamps, O. S. B. (sæc. XVIII)*. V. LA VIA, *L'idea di Dio e la filosofia*. E. GEURTSSEN, *Vom Eins und Verschiedensein der spontanen und der spekulativen Gotteserkenntnis*. E. NICOLETTI, *Dalla differenza ontologica alla differenza metafisica*. E. TOCCAFONDI, *Antilogia e valore del pensiero umano nella conoscenza di Dio*. C. CANTONE, *Lo statuto della "teologia naturale cristiana" e S. Tommaso*. L. SALERNO, *Tomismo e pluralismo filosofico teologico di fronte al problema di Dio*. FR. GONZÁLEZ F. CORDERO, *La demostración de la existencia de Dios objeto propio de la filosofía natural*. E. CENTIOLI, *L'argomento ontologico è veramente ontologico?* L. CIAPPI, *Ateismo e libertà di coscienza alla luce del Concilio Vaticano I*. F. SELVAGGI, *La creazione nelle moderne cosmologie*. P. CARDOLETTI, *Per una ricerca del senso delle "cinque vie" nel problema dell'ateismo contemporaneo*. G. GEMMELLARO, *Circa le relazioni tra religione e civiltà*. G.-M. ROSCHINI, *Dio nel poema di Dante*. I. G. CAFFARENA, *La immanencia de la absoluta transcendencia*. M. SCHMAUS, *De historia salutis in theologia S. Thomæ*. P. HUSSER, *Dieu existe et a parlé. Justification scientifique du fondement rationnel de la vraie religion*. J. ALCORTA Y ECHEVARRIA, *El Hombre buscador de Dios*. S. VANNI ROVIGHI, *La "prima via" tomistica*. M. GONZÁLEZ POLA, *El punto de partida de la "tercera via" de Santo Tomás*. G. SIEGMUND, *Gottesglaube und seelische Gesundheit*. G. BORTOLASO, *De dialectica graduum et participatione in inquisitione Dei*. J. ROIG GIRONELLA, *Todas las leyes del ser radican en Dios*. G. AMBROSETTI, *Quid ad theologiam iuris adstruendam conferant simul cum Thoma Principe primores quidam tum antea tum presentium temporum Auctores*. G. KÜCHENHOFF, *De iure divino in philosophia explicato explicandoque*.

BIBLIOGRAFIA

MATIAS KLOSTER, *El hombre, inestable seguridad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1965, 198 pp.

"El hombre, inestable seguridad" integra la colección: "El hombre en el tiempo" de la editorial Guadalupe, con la que se responde a las inquietudes antropológicas del pensamiento filosófico contemporáneo. Entre los pequeños volúmenes publicados, de una bien definida orientación cristiana, hemos de mencionár algunos que se vinculan con autores de reconocida gravitación en el ambiente intelectual-católico del país; así el interesante ensayo de O. N. Derisi: "Actualidad del pensamiento de San Agustín", "La vocación del hombre" de Héctor D. Mandrioni (ya comentado en el Nº 77 de SAPIENTIA) y "El tiempo de las cosas y el hombre" de J. E. Bolzán. Matías Kloster, por su parte, nos ofrece en su obrita un acabado panorama de un filósofo alemán cuyo pensamiento casi es ignorado por los lectores de habla hispánica. El único libro de Peter Wust que fuera traducido al castellano es "Incertidumbre y Riesgo", publicado por ediciones Rialp en 1955. Las demás obras del falsamente llamado "existencialista" alemán, como se preocupa de aclararlo Kloster, han sufrido un lamentable olvido y, hasta la fecha no ha aparecido ningún trabajo exhaustivo sobre la totalidad de sus concepciones filosóficas. Nuestro autor ha colmado este vacío y a través de breves capítulos expone y analiza las ideas claves de la filosofía de Peter Wust. Lo que confiere una vitalidad muy actual a este pensamiento es que de alguna manera refleja el propio itinerario existencial del filósofo, de ahí que el primer capítulo del libro de Kloster se titule: "La personal oscilación de Peter Wust". Además, a semejanza de todos los filósofos contemporáneos, la principal preocupación del desaparecido filósofo alemán gira alrededor del hombre, más aún, alrededor del problema de la "encarnación del hombre". De acuerdo con una íntima experiencia personal —su vida estuvo marcada por la "conversión"— Peter Wust piensa que "hacerse hombre" implica hacerse filósofo y esto se va logrando a través del sufrimiento y de la oración humilde.

El hombre de Peter Wust se descubre como un ser itinerante que pasa por varias etapas y que nunca asciende linealmente hacia la meta, sino que progresa "oscilatoriamente". No puede ser de otro modo puesto que la oscilación y la "inseguritas" fluyen de la misma esencia humana. Y esto a su vez implica que la estructura del hombre es esencialmente paradójica ya que se compone de naturaleza y espíritu. Se explica entonces que el ser humano no pueda permanecer en reposo y se caracterice por la actividad. Pero este tipo de actividad humana difiere de la del animal. En efecto, si la actividad del animal es una actividad "fijada", puesto que indefectiblemente orientada hacia su fin, la del hombre es, en cambio, una actividad "creadora" que le permite emerger del

mundo de los objetos. Y es aquí donde entra en juego otro concepto básico de la filosofía wustiana, sobre el que se detiene Kloster con especial atención: el de "Aseidad". Wust distingue entre la "aseidad absoluta" —lo que procede absolutamente de sí mismo— y que designa el espíritu de perfección infinita, y la "aseidad relativa", la del hombre, que alude a un ser espiritual sin atender al grado de perfección que éste pueda tener. Se trata pues, del espíritu increado o absoluto y del espíritu creado o relativo. Es comprensible, por lo tanto, que siempre cuando brota una fuerza que sale de sí misma, que se autosepara de la naturaleza y que es centro de acción y no de pasión, aparezca la "aseitas". La "aseitas" relativa puede ser identificada con el yo, que debe apoyarse en sí mismo y aceptar su propia "autoafirmación". En este punto señala Kloster la importancia que concede Peter Wust a la voluntad en la fundamentación de la realidad humana. Pero sucede que este yo no encuentra la raíz de su personalidad en sí mismo, sino en algo extraño, y por eso se siente subordinado a un principio que lo limita. De este modo vamos llegando a una comprensión más profunda de la aseidad relativa que se nos ha revelado como una mezcla de actividad y pasividad, de libertad y de necesidad y simultáneamente nos explicamos por qué el pensador alemán coloca al hombre en una tensión constante entre dos extremos: la naturaleza, lo impersonal y el objeto por un lado, y el espíritu, lo personal y el sujeto, por otro.

Pero lo creado sólo es posible por un acto de amor del espíritu de "Aseidad absoluta", que crea comunicando amor. De otra manera no podríamos comprender por qué el espíritu creado "padece" la necesidad de "amar", al mismo tiempo que, de modo análogo, "padece" la necesidad de conocer de parte del principio que lo limita. Por eso siempre vuelve a surgir, tal como lo destaca Matías Kloster, la "obligada libre conformidad", que sitúa al espíritu creado en el justo medio entre dos extremos, pero que nunca suprime el ritmo vacilante de la existencia. Esta oscilación fundamental se traduce tanto en el plano histórico por la libertad y el destino, o sea, por la posibilidad decisoria del hombre y por los factores condicionantes de esa misma libertad: espacio, tiempo (*Zeitgeist*) y lazo de la sangre, como en el plano natural por la sencillez (*Naivität*) y la piedad, y en el religioso, por la fe y la incredulidad. Aunque el hombre aspire a una certidumbre y seguridad estables, al estado de sabiduría y santidad, nunca puede llegar más allá de una estabilidad relativa, y siempre retorna al movimiento pendular de la vida, pero esto significa también una constante posibilidad de progreso espiritual que sólo cesa con la muerte. Y ésta a su vez es concebida por Wust como algo que debe ser "asumido"; he aquí una nota existencialista que me permitiría poner de relieve, por más que Kloster niegue el existencialismo de Wust. "Asumir la muerte", para el filósofo de la "insecuritas", quiere decir esperarla como coronación de la vida, que ha alcanzado un grado de suprema madurez.

Matías Kloster concluye su ensayo con un breve resumen del aporte de la filosofía wustiana al pensamiento actual. En su opinión, no agrega nada verdaderamente nuevo a la filosofía tradicional, fuera de que acentúa el aspecto humano del filosofar, por encima de una excesiva preferencia por el intelecto que siempre caracterizó a dicha filosofía, y que aboga por los derechos de la voluntad tanto como por los del intelecto.

Si Peter Wust parece tan cercano a nuestro tiempo, es precisamente porque supo detectar la profunda necesidad espiritual del hombre que lo convierte en *el ser inquieto por excelencia* y ésta es una característica de su pensamiento que subraya Kloster a lo largo de todo su libro.

CARMEN BALZER

ALBERTO CATURELLI, *La universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicaciones, 1963, 171 pp.

Centrar la universidad en lo académico, que se resume en teoría del ser, se despliega en la investigación de la verdad y en la comunicación, y fundamenta la docencia y la comunidad académica, suponiendo todo ello una primaria y fundamental contemplación de la verdad: tal es en lo esencial el propósito de este libro, que tiene el indudable mérito de ser una de las primeras obras en nuestro medio que intenta, sistemáticamente, indagar las raíces mismas de lo universitario. Casi se podría decir que pretende esbozar una "metafísica" de la universidad. Sus doce capítulos intentan dilucidar los temas: universitas, investigación, comunicación, contemplación, facultades, formación histórica, estudiante, profesor, ambiente, universidad y técnica, universidad y sociedad, universidad y estado.

Nos hallamos frente a un amplio ensayo de profundizar hasta sus fundamentos mismos el tema de la universidad, tema de actualidad renovada y que ahora más que nunca exige una aclaración lo más acabada posible, a través del análisis particularizado de todas y cada una de las estructuras que la componen. Es posiblemente este estudio analítico, guiado siempre por la presencia unificadora de su misión primaria, lo que constituye la principal característica del libro.

La presente obra se ve oscurecida en el curso de su interesante desarrollo, por varias fallas que dan una impresión general de apresuramiento en su redacción. Estas fallas van desde ciertas repeticiones e inconsecuencias en el hilo de la disertación hasta incorrecciones en el estilo que, creemos, pudieron ser fácilmente evitadas por el autor. Nos parece que expresiones tales como: *develar, incertar, no puede menos de ser, no hay investigación sin que implique*, manifiestan simplemente la ausencia de una revisión de los originales. El uso no siempre claro, y a veces indiscriminado, de "medio", "medianía", "mediocridad", hace suponer que las reflexiones del autor no sufrieron un examen crítico detenido al quedar fijadas en el escrito. Por otra parte, el uso de guiones aparece en muchas ocasiones como un recurso cuya finalidad no alcanza a verse con claridad; los ejemplos son muchos: a-bismo, descubrir-se, saber-se, no-conoce, coincide, re-une, de-pende, etc., en que las palabras aparecen usadas en su acepción común.

Por sobre todas las imperfecciones que en nuestra labor de crítica nos vemos obligados a señalar, creemos, más aún, aseguramos, que el libro de Caturelli significa un positivo aporte en un orden de investigaciones que no se caracteriza, precisamente, por su abundancia.

OMAR ARGERAMI

LEONE BOURDEL, *Grupos sanguíneos y temperamentos*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1964, 296 pp.

Desde los tiempos de Hipócrates se viene tratando de explicar y clasificar los temperamentos. Sin embargo, esta noción queda todavía muy confusa. Es que el juego de la naturaleza es más matizado que nuestras clasificaciones.

A pesar de la gran variedad de concepciones existentes, cada una enfoca al ser humano bajo un ángulo diferente, pero todas ponen en valor la idea que

en el fondo del individuo existe una realidad fisiológica que tiene correspondencias en el dominio corporal y psíquico.

El mismo enfoque lo encontramos en el presente libro de Bourdel, fruto de largos años de investigación y docencia. La unidad del ser que buscaban afanosamente los metafísicos y los filósofos la encontró el autor en la psicobiología. Esta unidad reside en el temperamento al cual define como una predisposición profunda y esencial que determina el modo de adaptación de un ser a la vida y que de esta manera condiciona la actividad o la inercia de todas sus facultades, en función del medio donde actúa.

De tal modo, el temperamento es para Bourdel potencia de condicionamiento que favorece por su propia naturaleza, el desarrollo, la dirección y la intensidad de la adaptación. Al mismo tiempo, la adaptación favorece o contradice el desarrollo de tendencias y aptitudes que constituirá la eclosión de la personalidad entera. Se advierte en toda la obra de Bourdel que la adaptación constituye el fenómeno más importante, que se extiende sobre todo el plano psicobiológico y que nos proporciona las claves de la vida individual y social.

En su modo íntimo de adaptación a la vida, el temperamento proyecta de adentro hacia afuera, de la unidad a la diversidad, de lo que es innato, permanente o inmutable en el fondo de su naturaleza, a lo que se matiza y evoluciona en las formas de su comportamiento.

Luego de distinguir los tres temperamentos fundamentales, según una terminología musical: el armónico, el rítmico y el melódico, trata de establecer una correlación entre estos temperamentos y los grupos sanguíneos, correlación que es el fundamento mismo de la psicobiología. De esta correspondencia, sólo acontecimientos de carácter accidental, excepcionales, pueden operar una verdadera transmutación.

En su vasta labor, el autor había comprobado casos muy limitados. Ya hacia fines de 1943, emprendió Bourdel la determinación de grupos sanguíneos de sujetos sometidos al examen psicobiológico, y descubrió una correlación que luego le permitió formular las siguientes leyes:

- 1) Todo sujeto perteneciente al grupo sanguíneo A posee temperamento inicial armónico.
- 2) Todo sujeto que pertenece al grupo sanguíneo B posee predominio rítmico básico.
- 3) Todo sujeto perteneciente al grupo sanguíneo O posee predominio melódico fundamental.
- 4) Todo sujeto perteneciente al grupo sanguíneo "AB" posee los tres temperamentos: armónico, melódico y rítmico (AMR) o complejo.

A partir de los cuatro temperamentos fundamentales se pueden diferenciar tres grupos de parejas de temperamentos mixtos: el armónico - melódico y el armónico - rítmico, el melódico - armónico y el melódico - rítmico, el rítmico - armónico y el rítmico - melódico, temperamentos que en realidad constituyen aspectos particulares de los primeros.

Luego de caracterizar los diferentes tipos de temperamentos, el autor se refiere a los resultados de sus investigaciones personales y de sus alumnos en este terreno, donde todas las experiencias confirmaron la correlación estrecha y permanente entre el temperamento básico que existe más allá de las eventuales fluctuaciones (la edad, la enfermedad, las dificultades ambientales, etc.) y el grupo sanguíneo en el cual ve también un elemento sintético, permanente e íntimo de nuestro medio interior que impregna todos los tejidos de nuestro organismo y condiciona toda nuestra vida fisiológica.

Al hacer revivir "el mito de la sangre" el autor encuentra en la hematología la más precisa de todas las ciencias del hombre, que puede suministrar informaciones sobre la cantidad y la calidad de las células sanguíneas, las manifestaciones de las glándulas endocrinas y sobre los tejidos y órganos que la sangre condiciona. Asimismo, las variaciones funcionales de nuestro medio interno por las influencias que sufrimos, provenientes del medio exterior: clima, alimentación, radiactividad, etc. Con precisión siempre creciente nos informa también sobre las diferencias biológicas irreductibles que pueden presentarse entre diferentes tipos de hombres y sobre los diversos comportamientos psicológicos que condiciona, abriendo así el camino para una comprensión mucho más profunda y objetiva de los seres humanos.

Finalmente, la hematología informa sobre nuestra herencia, de lo que recibimos y de lo que podemos transmitir, a través de nuestra individualidad histológica omnipresente, conocida en la práctica por la prueba del grupo sanguíneo. Y como las diferencias de sangre influyen directamente sobre las diferencias de funcionamiento de los órganos, se comprende ahora la interacción fundamental entre los grupos sanguíneos y el modo de adaptación del organismo a las variaciones del medio circundante.

Dentro del marco de las investigaciones y aplicaciones efectuadas por el autor y sus colaboradores, son interesantes los resultados sobre la repartición de los grupos sanguíneos en el medio de las diversas actividades profesionales en Francia. Asimismo, las mediciones antropológicas realizadas en su laboratorio para el estudio del temperamento: el índice cefálico y el reflejo óculo-cardíaco, los cuales junto con el grupo sanguíneo parecerían actuar en el equilibrio temperamental.

En los nueve anexos que forman el último capítulo (IV) presenta el resultado de sus investigaciones y aplicaciones en cuadros y gráficos estadísticos sobre las mediciones y correlaciones mencionadas.

C. STANCESCO

LEONE BOURDEL, *Los temperamentos psicobiológicos*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1964, 296 pp.

En su segundo libro, continuación necesaria del primer volumen ("Grupos sanguíneos y temperamentos") Bourdel trata los siguientes temas, divididos en tres partes: I — De la psicología automórfica a la psicología diferencial; El misterio del carácter, Psicobiología. II — Las etapas psicobiológicas en la vida del hombre. - Temperamento y temperamentos. - La evolución en función de la edad. III — Estudio comparado de los cuatro temperamentos. - Adaptación al medio. - Acción sobre el medio. En la parte final presenta los cuadros comparativos de los cuatro temperamentos, diferencias psicológicas individuales y diferencias de reacción al medio social y físico.

En las escuelas psicológicas tradicionales (introspectiva, objetiva, psicoanalítica, psicosociológica y las diversas topologías caracteriológicas) encuentra el autor la supervivencia y proyecciones del automorfismo intolerable que se considera poseedor de la última verdad. La actitud mental automórfica la encuentra en la subjetividad de los juicios que dio origen a la concepción implícita del hombre standard, la similitud del hombre en general, a fin de obtener leyes generales comunes a todo ser humano.

Como antídoto a la orientación automórfica preconiza la búsqueda de las diferencias temperamentales, luego irreductibles, entre los hombres a través de

la psicobiología, que trata a cada uno —el hombre individual, concreto y vivo— según su naturaleza.

Para este tratamiento se ve en la necesidad de intervenir en la interminable “querella de las definiciones” surgida de las confusiones y contradicciones sobre la diferencia entre el carácter, aptitudes y temperamento. Bourdel se considera del lado de la realidad objetiva al afirmar que “el carácter, independiente de las aptitudes, es el motor constituido por el conjunto de las tendencias (sentimientos, apetencias, gustos e intereses, voliciones, etc.) que se sirven justamente de estos instrumentos para lograr sus fines”.

Las aptitudes y caracteres están a su vez animados y condicionados por el temperamento el cual “representaría el fuego que alimenta sin cesar el motor, de acuerdo con su ritmo propio y su intensidad y la naturaleza de su modo de adaptación al medio o de interacción con el medio”.

La mayor parte de los caracterólogos y tipólogos que tratan de captar al hombre en su unidad psíquica, o aun psicosomática, conciben el temperamento como un conjunto de cualidades orgánicas al cual corresponde el conjunto de las variaciones psicológicas de cada individuo. Para el autor, los temperamentos no son conjuntos, sino “modos de adaptación, a la vez más íntimos, más profundos y más difusos que estos conjuntos ya estructurados y más periféricos”.

Al encarar el problema del desarrollo individual dentro de una perspectiva evolutiva, trata de construir un esquema conceptual válido para todas las etapas de esta evolución, desde la época prenatal hasta la senectud, tendencia integrativa que constituye el fundamento y el resultado de la individualidad psicobiológica.

La evolución en función de la edad es la misma, a grandes rasgos, para toda la historia de los individuos. Además, lo es de su temperamento básico y según también las circunstancias favorables u hostiles que encontrará en el medio exterior. Los temperamentos nacen, se desarrollan y se expresan según dinanismos organizadores diferentes que explican la riqueza y la fuerza de sus respectivas individualidades.

En el plano educativo, todo es cuestión de temperamento. Es él quien “ordena, desea, se expande, se retracta... llama en su ayuda tal o cual tendencia, se forja tal o cual aptitud”.

Las tendencias y todo lo concerniente al carácter son sus tentáculos movidos y coordinados por él; las aptitudes son sus herramientas, que él afina y multiplica, etc. El carácter aparece así como una síntesis entre la constitución orgánica y el carácter que preforma en cierta medida la síntesis de las disposiciones mentales.

En el estudio comparado de los cuatro temperamentos básicos: armónico, melódico, rítmico y complejo en conexión con los grupos sanguíneos A, O, B y A.B, el autor realiza un análisis escueto según la diferenciación entre sus reacciones a los medios físicos, social y étnico. En la calidad y el modo peculiar de adaptación y de interacción con estos medios, tejen los individuos sus variantes singulares, su expresión propia y así se explican las divergencias de sus concepciones y realizaciones en sus actividades educativas, profesionales, socioculturales, etc. En la perspectiva psicobiológica, todos los problemas del hombre son interpretados con nueva luz que hace posible estudiar en profundidad cada uno de los cuatro temperamentos básicos, en sus orígenes, en su evolución normal, en sus desviaciones patológicas. En cuanto a la inadaptación y criminalidad, como anomalías del comportamiento, los explica como defectos de adaptación, por exceso o por carencia.

Las predisposiciones diferenciales que ocurren con los individuos, actúan de la misma manera cuando se trata de instituciones y sociedades donde su organización equilibrada, su libertad de desarrollo y expresión es función según el predominio de los temperamentos A.M.R. o complejos en las respectivas sociedades.

Las investigaciones sobre la naturaleza comparada de los temperamentos llevaron al autor a comparar los textos y confrontar los preámbulos de los cuatro evangelistas que corresponderían a los temperamentos básicos del hombre, a los cuatro grupos sanguíneos. Los lenguajes distintos que emplean los evangelistas, Marcos, Lucas, Juan y Mateo, conforme a sus diferentes predisposiciones temperamentales, se complementan a fin de llegar a todos los hombres según el modo de adaptación de cada uno.

De ahí la conclusión que revela su profundo sentido espiritual: así, para los cristianos, la humanidad no puede ser uniforme: fue creada y debe permanecer diversa y su unidad reside sólo en Dios.

C. STANCESCO

MARTIN GRABMANN, *Interpretazioni medioevali del nous poietikos*, Ed. a cargo de Carlo Giacon, Editrice Antenore, Padova, 1965, 121 pp.

La reciente publicación italiana del estudio de Martin Grabmann sobre una "questio" de autor anónimo, contenida en un códice de la Biblioteca de la Universidad de Basilea, es importante porque actualiza para la investigación filosófica un tema central de la metafísica con fecunda repercusión teológica.

Es cierto que no hay ciencia más "unitaria" que la metafísica, por la tan íntima vinculación de todas sus verdades que se resuelven de modo inmediato en los primeros principios y en las primeras nociones; y por esto el enfoque más aproximado a la realidad de su objeto formal será el más universal y que se mantenga en tensión hacia todos sus problemas y misterios. Pero también es cierto que, dadas las limitaciones naturales del filósofo, algunos enfoques parciales prevalecen en ciertos momentos en su preocupación, para luego integrarse jerárquicamente en la totalidad de su sabiduría metafísica, cuando ésta es recta. Pues bien, esta publicación nos resulta una circunstancial motivación para considerar particularmente este punto de tanta importancia gnoseológica y elaborado en tan larga y rica tradición filosófica.

La "questio" de este códice estudiada por Grabmann es la siguiente: "Si la bienaventuranza consiste en el acto del "intellectus agens", suponiendo que consiste en un acto de inteligencia". De aquí deriva su importancia práctica, en cuanto que la bienaventuranza determina todo el dinamismo de nuestra praxis. La solución se trata brevemente al final. Lo más importante para nuestro autor es la exposición previa de dieciséis teorías diversas sobre el "intellectus agens".

Grabmann explica los motivos por los que supone que el autor de esta "questio" es de la primera mitad del siglo XIV, teólogo, dominico, alemán. Comenta, haciendo crítica histórica comparativa y sistematizando su contenido escolástico, cada punto del tratado de Basilea.

Es particularmente interesante su comentario a la decimosexta y última opinión, que es la de Santo Tomás de Aquino, a la cual adhiere el autor anónimo de la "questio". Señala los textos de las distintas obras de Santo Tomás en que trata del "intellectus agens", de modo que así presenta todo el material de in-

vestigación sobre el tema. Sintetiza la doctrina tradicional tomista sobre el "intellectus agens" presentándolo como potencia intrínseca al alma y distinta del "intellectus possibilis".

Cuando al final trata de la "questio" propiamente dicha y de su solución, precisa aún más la doctrina sobre el "intellectus agens" en contraposición con los que opinan a favor de su primacía en el acto de la bienaventuranza. Así deja en evidencia la superioridad del "intellectus possibilis", que es el que formalmente conoce al recibir las especies inteligibles. El "intellectus agens" es en función del "intellectus possibilis", causando la inteligibilidad necesaria para la receptividad del "intellectus possibilis". La bienaventuranza no reside en el "intellectus agens", porque no es la facultad más noble. Por esta referencia del tratado a la bienaventuranza podemos comprobar la derivación teológica que la doctrina gnoseológica y antropológica del "intellectus agens" tiene dentro de la filosofía cristiana.

Como prefacio digno de tal libro, Carlo Giacon define el valor de la doctrina del "intellectus agens" para el problema de la verdad, como fuente de inteligibilidad. Y desde este punto de vista hace una magnífica síntesis, en página y media, de la historia del problema gnoseológico y de sus soluciones en sus etapas fundamentales desde Platón a Rosmini.

No parece muy convincente sin embargo la consideración que hace al final de su prefacio sobre la interpretación del célebre texto de Santo Tomás *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8.

SOR MARÍA LEONOR

CRONICA

ARGENTINA

—En la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional de Cuyo dictó un cursillo sobre “Límites e interpretación de la Lógica Simbólica” el doctor *Alberto Moreno*, profesor de Lógica Matemática de la Pontificia Universidad Católica Argentina, durante el mes de diciembre pasado.

—En la Universidad de Cuyo, el profesor doctor *Manuel Gonzalo Casas* desarrolló un cursillo sobre la vida, la obra y el pensamiento del pensador judío Martín Buber, recientemente desaparecido.

—La colección *El hombre en el tiempo*, dirigida por el Instituto del Profesorado de Villa Calzada (Buenos Aires), se ha visto aumentada por dos nuevos volúmenes: “El tiempo de las cosas y el hombre”, por el doctor J. E. Bolzán, y “Actualidad del pensamiento de San Agustín”, de monseñor doctor Octavio N. Derisi.

—El Colegio de Graduados de la Pontificia Universidad Católica Argentina realizó una mesa redonda sobre la *posibilidad de la producción de vida en laboratorio*, dirigida por el doctor Héctor Llambías con la participación de monseñor Guillermo Blanco y el profesor doctor Juan E. Bolzán.

ALEMANIA

—En Stuttgart se acaba de publicar una edición crítica de la “Crítica de la razón pura”, de *I. Kant*. El trabajo estuvo a cargo de I. Heidemann, secundado por G. Martin, J. Koper y G. Lehmann.

—El *Instituto de Santo Tomás* de la Universidad de Colonia realizó del 16 al 18 de setiembre pasado sus XIV Jornadas de Medievalistas. El tema fue “Universalismo y particularismo en la Edad Media”.

—La Academia Alemana de Ciencias de la República Democrática Alemana ha realizado un congreso en Berlín oriental sobre *Filosofía Marxista-leninista*, del 22 al 24 de abril pasado.

—Del 24 al 28 de octubre pasado se realizó en Heidelberg el *VIII Congreso de Filosofía* de la Sociedad General de Filosofía, sobre el tema “El lenguaje”.

—La Academia de Letras de Heidelberg continúa la publicación de las obras de *Nicolás de Cusa*; ha aparecido el tomo número 14, “Concordantia catholica”.

—El profesor Wilhelm Weischedel ha publicado, en seis volúmenes, las *Obras de Kant*, tanto del período crítico como del precrítico. Aunque la edición abarca todas las obras importantes del filósofo, no se trata de una presentación de sus obras completas.

BELGICA

—En el mes de abril pasado se celebró en Knokke el X aniversario de la muerte del P. *Teilhard de Chardin*. Intervinieron en la conmemoración, entre otros, Paul Chauchard, Etienne Borne, Maryse Choisy y Remy Chauvin.

—Ha comenzado a publicarse la *Revue universitaire de science morale*, cuyo objetivo es tratar las relaciones entre la ciencia y la moral; su método, el estrictamente científico; su orientación, de tipo positivista.

CANADA

—El profesor *Emile Simard*, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Laval, ha sido designado miembro de la *Société Royale du Canada*, el 30 de octubre pasado.

ESTADOS UNIDOS

—En Chicago ha aparecido una nueva edición, vertida al inglés, de la *Introducción al estudio de Santo Tomás de Aquino*, del P. M. D. Chenu. Se registran en esta edición correcciones sobre algunos puntos de relativa importancia y una serie de índices y de tablas que faltaban en la edición francesa.

—Han aparecido las actas de la 38ª reunión anual de la *Sociedad Americana Católica de Filosofía*, realizada en Kansas City, sobre el tema "Filosofía e Historia de la Ciencia".

—En Lincoln, Nebraska, se ha desarrollado, entre el 15 y el 17 de octubre, un encuentro sobre la *analogía*, desde el punto de vista lógico y metafísico.

—El P. James A. Weisheipl, O. P., ha sido designado director de la *Comisión Leonina*, sección americana, a la que se le ha encomendado la edición crítica del *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis* de Santo Tomás de Aquino.

—Por haber sido trasladado su actual director, el P. Maurice Holloway, S. J.,

al Rockhurst College de Kansas, la revista *The Modern Schoolman* estará dirigida este año por el P. George P. Kluwertanz.

—Del 8 al 10 de abril pasado se realizó en Lexington (Kentucky) la *III Conferencia de Fenomenología Pura y Aplicada*, que versó sobre "la memoria". Leyereron ponencias M. Wyschograd, L. Salzman, E. Strauss, P. Jossman.

—El profesor Austin Farber ha dictado en la Universidad de Nueva York un cursillo sobre "La acción de Dios en el mundo".

—La Universidad de Utah ha creado, en honor del que fuera fundador de su Facultad de Filosofía, la *Cátedra Erickson*.

—El *Swenson-Kierkegaard Committee* ha fundado una beca para un estudio sobre los escritos de Kierkegaard; el beneficiado recibirá 1.000 dólares para un año de trabajo, extensible por un semestre más, por el que se le destinarán 500 dólares más. Regentea la beca la Universidad de Yale.

FRANCIA

—En París, durante el mes de marzo pasado, se realizó la 17ª *Semana de los Intelectuales Católicos Franceses*. Versó sobre el tema "Dios, hoy", interviniendo entre otros, Dominique Dubarle, Henri Gouhier, Olivier Lacombe, Etienne Borne, Stanislas Fumet, Jean Guitton, Paul Ricoeur y F. Bedariba.

—Del 20 al 27 de enero pasado se reunió en París el Centro de Estudios Marxistas con motivo de la 4ª *Semana del pensamiento marxista*, que trató el tema "La mujer en la nación".

—En el segundo trimestre del año lectivo pasado, la *televisión francesa* dedicó cinco espacios a la filosofía, que fueron ocupados por Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Raymond Aron, Michel Foucault y Paul Ricoeur.

—Continúa en curso de publicación la nueva edición de las *Obras de Des-*

cartes, de Ch. Adam y P. Tannery; han aparecido el año pasado los volúmenes VII, VIII-1, VIII-2 y IX-1.

—Acaba de aparecer una edición crítica de la *Lógica* de P. Nicole y A. Arnauld —la célebre “Lógica de Port Royal”—, preparada por P. Clair y F. Girbal.

—Por obra de Michel Foucault se ha traducido al francés la *Antropología* de I. Kant.

—Ha aparecido una edición crítica de los *Ensayos* de M. de Montaigne, con introducción, notas, comentarios, apéndices e índices por Pierre Villey con prefacio de V. Saulnier.

—Bajo la dirección de S. Nacht ha comenzado a publicarse un *Tratado de Psicoanálisis*, obra de un grupo de especialistas.

GRAN BRETAÑA

—El 31 de mayo del año pasado se reunieron en París los profesores Etienne Gilson, Paul Wilpert, Maurice de Gandillac y Carlo Balic, para estudiar el modo de conmemorar el séptimo centenario del nacimiento de Juan Duns Scoto. Se convino organizar un congreso internacional que versará sobre el pensamiento del Doctor Sutil históricamente encuadrado en el ambiente en que se formó y desarrolló; se tratarán los influjos recibidos, las relaciones con otros pensadores medievales, el influjo ejercido, la evolución de su escuela, etc. Se fijó como sede la ciudad universitaria de Oxford, y como fechas del 29 al 30 de agosto próximo; el congreso continuará luego en Edimburgo, del 1º al 3 de setiembre.

—Se ha creado, en la Universidad de Londres, la *Sociedad de Filosofía de la Educación*. Su presidente es el profesor Armand Reid.

—El Instituto Internacional de Filosofía, con los auspicios de la UNESCO, ha publicado una *Guía Internacional de Filosofía*, donde figuran, con las indicaciones necesarias, los filósofos, faculta-

des de filosofía, institutos superiores, centros de investigación, asociaciones y sociedades de todo el mundo. Más de cincuenta colaboradores han trabajado durante cuatro años, bajo la dirección de G. Varet y P. Kurtz.

ITALIA

—La revista *Aquinas* inicia con su número 3 del año 1965 una colección de “Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo”, en la cual, como lo explica monseñor Piolanti en la presentación, “se intenta recoger una serie de estudios científicos que ilustren el refloramiento de la filosofía tomista y escolástica en los últimos dos siglos, a fin de comprender mejor el importante papel que tuvo ésta en la renovación de la cultura católica y demostrar, consiguientemente, con mayor profundidad, el valor que mantienen el tomismo y la escolástica aún en nuestros días y, además, la urgencia de que el retorno a Santo Tomás sea advertido por los estudiosos católicos con mayor empeño y con una decisión más sentida”. Iniciada con ocasión del centenario de la muerte del cardenal Sanseverino, la colección intenta ser una preparación al centenario de la *Aeterni Patris* (1879). Este primer número especial (de casi 300 pp.) abarca una serie de trabajos acerca del cardenal Sanseverino; dos trabajos sobre la renovación tomista en general, y ocho artículos sobre figuras y momentos de ese mismo renacimiento.

SUIZA

—Se han publicado en Ginebra las comunicaciones presentadas al encuentro sobre la *Política de Aristóteles* realizado en esa ciudad en setiembre de 1964.

—Del 2 al 6 de setiembre del corriente año se realizará en Ginebra el *XIII Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa*. Tendrá por tema “El

lenguaje"; las comunicaciones que se envíen serán publicadas antes del congreso, que consistirá en una serie de mesas redondas en las que se discutirán los estudios presentados. La comisión organizadora está presidida por Fernand Brunner.

—Ha fallecido en Basilea el filósofo *Heinrich Barth*, hermano del teólogo

Karl Barth. Había nacido en Berna el 3 de febrero de 1890; estudió en las universidades de Berna, Marburgo y Berlín; enseñó en Basilea desde 1920 y escribió numerosas obras, en su mayoría estudios históricos; sus trabajos sistemáticos lo ubican en la línea del criticismo idealista. Su deceso se produjo el 20 de mayo pasado.

LIBROS RECIBIDOS

N. de la R.: *La revista procurará el comentario de las obras que se refieran específicamente a temas filosóficos, si bien recogerá en esta sección toda obra recibida.*

EDICIONES TROQUEL, Buenos Aires:

- L. Bourdel, *Grupos sanguíneos y temperamentos*, 1964.
- Varios, *El hombre frente a la muerte*, 1964.
- L. Bourdel, *Los temperamentos psicobiológicos*, 1964.
- L. R. Townsed, *La psicología en el crimen juvenil y adulto*, 1964.

EDICIONES GUADALUPE, Buenos Aires:

- H. Pfeil, *La humanidad en crisis*, 1965.
- M. Kloster, *El hombre, inestable seguridad*, 1965.
- F. Boasso, *El misterio del hombre*, 1965.
- C. A. Merlino, *El amor en la poesía y en el hombre*, 1965.
- R. Ballbé, *Mirada al hombre contemporáneo*, 1965.
- J. E. Bolzán, *El tiempo de las cosas y el hombre*, 1965.
- O. N. Derisi, *Actualidad del pensamiento de San Agustín*, 1965.

EDICIONES AGUILAR, Buenos Aires:

- A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2 vols., 1965.
- Aristóteles, *Obras*, col. Grandes Culturas, 1965.
- Protágoras: *Fragmentos y testimonios*, 1965.

EDICIONES SIGUEME, Salamanca:

- C. G. Atrio, *Los cursillos: tres encuentros*, 1965.
- B. Jiménez, *Santidad y vida seglar*, 1965.
- D. Barsotti, *Misterio cristiano y año litúrgico*, 1965.
- M. Thurian, *La Eucaristía*, 1965.
- F. Lelotte, *Al ritmo de Dios*, 1965.
- D. Mollat, *Iniciación espiritual a San Juan*, 1965.
- Pablo VI, *Mysterium fidei, Encíclica sobre la Sagrada Eucaristía*, 1965.

- L. A. Machado, *Una nueva generación*, 1965.
 L. A. Machado, *El pueblo de Dios en marcha*, 1965.
 C. Dillenschneider, *El dinamismo de nuestros sacramentos*, 1965.
 C. Dillenschneider, *El Espíritu Santo y el sacerdote*, 1965.
 S. Zedda, *Para leer a San Pablo*, 1965.
 A. Navarro, *La Iglesia, sacramento de Cristo Sacerdote*, 1965.

EDITORE MARZORATI, Milano:

- M. F. Sciacca, *La libertà e il tempo*, 1965.
 M. F. Sciacca (director), *Grande Antologia Filosofica*, vols. VI-XI, 1964.

MARQUETTE UNIVERSITY PRESS, Milwaukee:

- Cajetan, *Commentary on being and essence*, 1964.
 Aristotle, *On interpretation, commentary by St. Thomas and Cajetan*, 1962.

HENRY REGNERY, Chicago:

- St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Nicomachean Ethics*, 2 vols., 1964.
 St. Thomas Aquinas, *The disputed questions on truth*, 3 vols., 1952.

DOVER PUBLICATIONS INC., New York:

- J. T. Merz, *A history of european thought in the nineteenth century*, 4 vols., 1965.
 J. R. Wright, *The geographical lore of the time of the crusades*, 1965.
The Travels of Sir John Mandeville, 1964.
 A. Lavoisier, *Elements of chemistry*, 1965.
 L. Nelson, *Socratic method and critical philosophy*, 1965.
 L. A. Selby-Bigge (curador), *British moralists*, 1965.

SOCIETA EDITRICE VITA E PENSIERO, Milano:

- A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, 1965.
 A. Bausola, *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, 1965.

*

- F. Antonini, *Psicanalisi e filosofia*, Ed. Tempora, Roma, 1964.
 A. González de la Fuente, *Acción y contemplación según Platón*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965.
 R. Paniker, *Religión y religiones*, Ed. Gredos, Madrid, 1965.
 G. Reale, *Teofrasto*, La Scuola editrice, Brescia, 1964.
 B. Catao, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin*, Ed. Aubier, Paris, 1965.
 M. Grabmann, *Interpretazioni medioevali del Nous Poietikos*, Ed. Antenore, Padova, 1965.

- M. Black, *A. companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.
- J. R. Partington, *A history of chemistry, vol. IV*, Macmillan and Co., London, 1964.
- Shaftesbury, *Los moralistas*, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 1965.
- M. Capec, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965.
- C. Bunn, *Crystals*, Academic Press, New York, 1964.
- P. Suppes-S. Hill, *First course in mathematical logic*, Blaisdell Publishing Co., New York, 1964.
- A. G. Van Melsen, *Evolution and philosophy*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1965.
- L. Leprince-Ringuet (curador), *La science contemporaine: les sciences physiques et leurs applications*, Ed. Larousse, París, 1964, 2 vols.
- M. Boas-Hall, *Robert Boyle on natural philosophy*, Indiana University Press, Indiana, 1965.
- R. H. Johnsen-E. Grundwald, *Atoms, molecules and chemical change*, Prentice-Hall, New Jersey, 1965.



YA ESTAMOS TRABAJANDO PARA SU FUTURO

Cuando este niño sea hombre y posea un automóvil, cuando utilice un tractor o cualquier otra maquinaria para su trabajo, el adelanto de la técnica exigirá para entonces nuevos combustibles, lubricantes y productos químicos derivados del petróleo, que pueden ser totalmente desconocidos hoy.

Adelantándose a las necesidades del mañana, la vasta organización de SHELL estudia y experimenta constantemente con miles de elementos y nuevos procesos, para estar a tono

con las exigencias del progreso. En 21 centros de investigación diseminados en varios países, unos 6.000 técnicos y hombres de ciencia de la organización SHELL se encuentran dedicados a esas tareas, que significan una cuantiosa inversión anual de casi cien millones de dólares.

Este intenso esfuerzo empresarial y científico, mira al futuro de los niños de hoy, extendiendo los beneficios de la investigación de SHELL a todos los países en que actúan sus empresas asociadas.

Medio siglo de superacion



al servicio del país.

Cuando...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

TURISMO PECOM

Agente Exclusivo de

PEREZ COMPANC

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: P E C O M